

باسمه تعالی

فهرستبرگه منابع چاپ سنگی ـ اداره مخطوطات

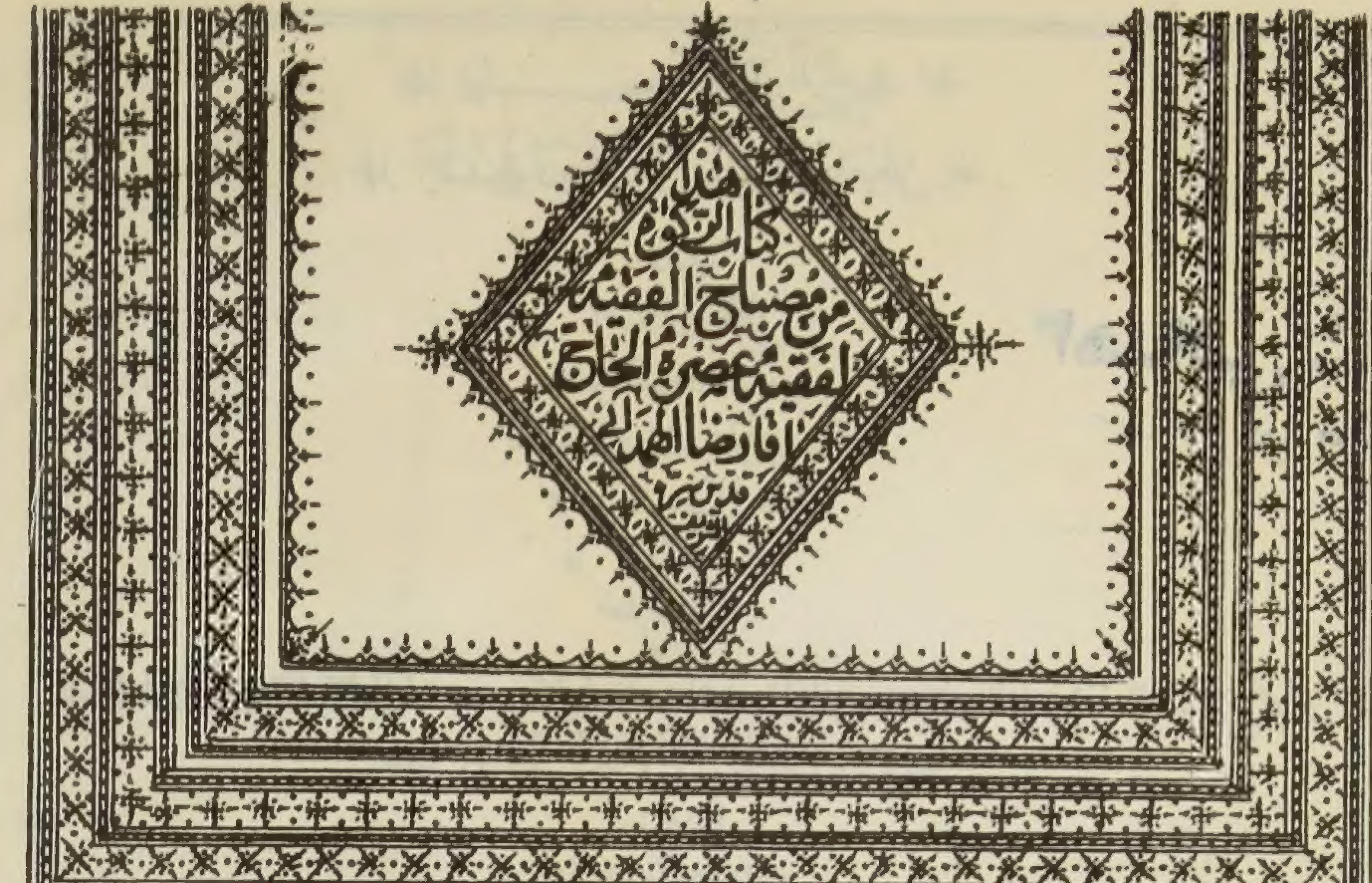
شماره ثبت:	۲۳۷۳۴
رده‌بندی دیویی:	ج.۲ ۱۳۶۵ هش / ش ۳۳۱ م ۳۴۲/۲۹۷ مرجع ☐
سرشناسه:	همدانی، رضا بن محمدهادی، ۱۲۴۱ - ۱۳۲۲ق. شارح
عنوان قراردادی:	شرایع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام. شرح
عنوان:	مصباح الفقیه؛ ضمیمه رسالهٔ الرضاع
شرح پدیدآور:	تصحیح صدرالدین جزائری
کاتب:	طاهر بن عبدالرحمن خوشنویس - محمدصادق خوانساری تاریخ کتابت: ۱۳۶۴ ق.
محل نشر:	تهران ناشر: مطبعهٔ میرزا عبدالرحیم (علمی) تاریخ نشر: ۱۳۶۵ ق.
صفحه شمار:	ج.۲: (۲۴۰ ص.) مصور☐ درسی☐ گراور یا افست☐
زبان:	عربی ابعاد: ۲۲ x ۳۵ نوع خط: نسخ
روش تهیه:	وقفی☑ اهدایی☐ خریداری☐ ارسالی☐
واقف:	رضا آل رسول شمس آبادی تاریخ ثبت: مرداد ۱۳۶۸
یادداشتها:	۱. در انتهای کتاب غلطنامه آورده شده است. ۲. عنوان دیگر: الذکرة من مصباح الفقیه ۳. این کتاب، الذکرة از مجلد مصباح الفقیه است که شرحی بر شرایع الاسلام می‌باشد.
موضوع(ها):	۱. محقق حلی، جعفر بن حسن، ۶۰۲ - ۶۷۶ ق. شرایع الاسلام - نقد و تفسیر ۲. فقه جعفری - قرن ۷ ق. ۳. شیر مادر.
شناسه(های) افزوده:	الف. محقق حلی، جعفر بن حسن، ۶۰۲ - ۶۷۶ ق. شرایع الاسلام. شرح. ب. جزائری، صدرالدین، مصحح. ج. خوشنویس، طاهر بن عبدالرحمن، کاتب. د. صانعی خوانساری، محمد، کاتب. هـ. آل رسول شمس آبادی، رضا، واقف. و. عنوان. ز. عنوان: شرایع الاسلام. شرح
فهرستنگار:	تاریخ فهرستنگاری:

(بسم الله الرحمن الرحيم)

(الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى)

لا يعرف
اهميته الى من لوضح
الامن وقف عليه من كثب
او استشف حقيقته على اتم منوال
كان الناظر مخبر الاضليعا
(في فنه)
فعلم الفقه الذى
هى
غاية المسلمين اجمع بغية العلماء قاطبة ومقصد كل عارف فرهى المولى سبحانه الوجد من كان العالم ومبتغاه القدس من الايجاد
(وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون)
تدخرج عن حد
الاحصاء الكتب المؤلفة
فيه غيران كلا من مؤلفيها وان كان قد
اغرق نزعا في التحبير ولم يأل جهدا في البحث والتنقيب
لكن لكل منهم وجهة هو موليها

وقد عرف فقهاء جيل الاخيران من جمع فاوعى وابدع في جميع نواحي الفقاهة فضم الى
دقة النظر متفاهم اهل العرف والى عمق التفكر بساطة في البيان والى فخامة القصد جودة في السرد والى الخوض
في القواعد والاصول انبساطا الى احاديث اهل البيت عليهم السلام والى حرية النظر عطفا على اقوال العلماء ليس الا فقيه
الوقت ونابغة الفقه وعلم العلم ورجل الزهد وبطل الاخلاق الحجة الطاهرة والآية الباهرة الحاج الشيخ آقا رضا الهمداني قدس
الذى عكف العلماء والمجتهدون على الاستناد الى كتابه القيم (مصباح الفقيه) وكانوا ابتهالكون على الحصول عليه من قبل ان يطبع
بالاستكتاب باجور باهضة متخذين له كاشادا مسددا ومرشدا هاديا ومن المؤسف ان المطابع قصرت عن ان تزف
جميع مباحثه الى انظار العلماء فكانت البهجة بطبع كتاب الطهارة منه والصلوة مشفوعة بالتحسر على عدم
بروز البقية منه الى عالم المطبوعات هنالك نهض لها سيد الطائفة وعميد العترة الطاهرة
مأثرة الشيعة ومفخرة الشريعة علم الدين الخفاق وطوده الراسي وكهفه الحصين
آية الله في العالمين الحاج آقا حسين الطباطبائي القمي دامت ايام
افاضاته الذى لم يفتأ قاصرا همه على نشر الوية العلم
والدين وصادفا همته الى اقامة عمود الشريعة
منذ ابتلج به العصر الحاضر
فحرر به الزمن الغابر
وليت
هذه النهضة الكريمة بدعا من سيدنا المعظم فان الفضل لا يعرفه الا ذووه على انه كان قد تخرج على شيخنا المصنف قدس ردحا
من الزمن مستقيا من معينه الصافي مقتنيا زبدة المحض من
علومه فهو اعرف بموارد شيخه ومصادره وابصر باخذه
ورده واخبر بقبوله ونقده فلذلك
كان تقديره لاثاره علمه اكثر
من غيره فاصدر امرا بطبعها امتثله لفيف من رواد الخير ذوى همم عالية بالاتفاق على الطبع مهما كلفهم ازمة الورق وترقى اجور الكتابة
والطباعة ولقد عنى في ذلك بشاق جمة من النظر والمقابلة مع النسخ سيد العلماء الاعلام ملاذ الانام حجة الاسلام الحاج السيد
صدر الدين الجزائري دامت بركاته فنسئل الله جزيل الشكر وجميل الثناء وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين حرر ذلك في شهر شعبان ١٣٤٣



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين

كتاب الزكوة

الزكوة لغة الطهارة والنمو وفي عرف اهل الشرع اسم للحق المعروف عندهم المعلوم ثبوته لديهم بنص الكتاب والسنة المتواترة بل هي كالصلوة والصيام من الضروريات التي يخرج منكرها عن ربقة المسلمين وليس في المال حق واجب باصل الشرع ابتداء سوى الزكوة والخمس كما يدل عليه مضافا الى الاصل خبر معمر بن يحيى انه سمع ابا جعفر عليه السلام يقول لا يسئل الله عز وجل عبدا عن صلوة بعد الفريضة ولا عن صدقة بعد الزكوة ولا عن صوم بعد شهر رمضان وما قد يتراءى من بعض الروايات الواردة في تفسير قوله تعالى وفي اموالهم حق معلوم للسائل والمحروم من الوجوب فهي كنفس الآية على خلافه فلا بد من التأمل فيها كالنص فعدّ اداء حق واجب معلوم متعلق بالمال في اصل الشرع ابتداء كالزكوة والخمس مما يكون المدح في تصفية المال عنه لا في وضعه عليه بل اريد منها تأكد الاستحباب او الوجوب ولكن لا من حيث تعلق الحق بالمال من حيث هو ابتداء بل لعروض جهة موجبة له كصلة رحم او الوفاء بنذر او اغاثة مضطر وغير ذلك من التكاليف التي قد توقف الخروج عن عهدتها بصرف المال كما لا يخفى على المتأمل هذا مع انه لم ينقل الخلاف في شيء من جزئيات هذه المسئلة عدا ما عن الشيخ في الخلاف من انه قال يجب في المال حق سوى الزكوة المفروضة وهو ما يخرج يوم الحصاد من الضغث بعد الضغث والحفنة بعد الحفنة يوم الجذاذ واستدل عليه باجماع الفرقة واخبارهم والآية الشريفة واجيب عن الاجماع بالمنع بل بالخلافه مظنة الاجماع ولذا قد يغلب على الظن ان يكون مراده بالوجوب غير الوجوب المصطلح كما يؤيد ذلك ما حكي عنه فقد به من انه قال لو دوب عندنا على ضرب من ضرب على تركه اللوم والعتاب ضرب على تركه العقاب واما عن الاخبار فبان ظاهرها الاستحباب كما ستعرف واما عن الآية الشريفة وهي قوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده فاولا باحتمال ان يكون المراد بالحق الزكوة المفروضة كما ذكره جمع من المفسرين ويؤيده اشعار سوقها بمعهودية الحق ومعلوميته قبل نزول هذه الآية ولكن في المدارك بعد نقل هذا الجواب قال ولكن ورد في اخبارنا انكار ذلك روى المرتضى رضي الله عنه في الانتصار عن ابي جعفر عليه السلام في قوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده قال ليس ذلك الزكوة الا ترى انه قال ولا تسرفوا انه لا يحب المسرفين قال المرتضى رضي الله عنه وهذه نكتة مليحة لان النهي عن السرف لا يكون الا فيما ليس بمقدر والزكوة مقدرة وثانيا بحمل الامر على الاستحباب بشهادة قول الصادق عليه السلام في خبر معوية بن شريح في الزرع حقان حق تؤخذ به وحق تعطيه اما الذي تؤخذ به فالعشر ونصف العشر واما الذي تعطيه فقول الله عز وجل وآتوا حقه يوم حصاده يعني من حضرك الشيء بعد الشيء ولا اعلمه الا قال الضغث ثم الضغث حتى يفرغ فانه كالنص في عدم الوجوب وقول ابي جعفر عليه السلام في الصحيح او الحسن عن زرارة ومحمد بن مسلم وابي بصير في قول الله عز وجل وآتوا حقه يوم حصاده هذا من الصدقة تعطي المسكين القبضة بعد القبضة ومن الجذاذ الحفنة بعد الحفنة حتى يفرغ اذ المتبادر منه ارادة الصدقة المندوبة هكذا قيل وفيه انه لا يبعد ان يكون المراد به الصدقة المعهودة التي امر الله تعالى نبيه بان يأخذها من اموالهم اي الزكوة بمعنى انه يحتسب منها فتكون هذه الرواية مؤيدة للمعنى الذي ذكره المفسرون وكيف كان فلتمحيص الجواب عن الآية هو انها مع قطع النظر عن الروايات الواردة في تفسيرها لا يفهم منها ثبوت حق آخر وراء العشر ونصف العشر وبملاحظة الروايات الدالة عليه فالعبرة بما يظهر من تلك الاخبار وهي لا تدل بظاهرها الا على الاستحباب هذا مع ان مثل هذا الحق لو كان واجبا لصار من حيث عموم الابتلاء به من الضروريات كالزكوة مع ان المشهور بين المسلمين خلافه فلا ينبغي الاستشكال فيه كما انه لا مجال للارتياب في تأكد استحبابه فلا ينبغي تركه

وفيه اي في كتاب الزكوة قسمان الاول في زكوة المال والنظر فيمن تجب عليه وما تجب فيه ومن تصرف اليه اما الاول فتجب الزكوة على البالغ العاقل

شرائط وجوب الزكوة منها البلوغ

الحر المالك المتمكن من التصرف اما وجوبها على من ذكر فمما لا كلام فيه لانه هو القدر المتيقن من موارد ثبوت هذا الحكم وانما الكلام في اعتبار هذه القيود في ثبوته مطلقا او في الجملة فنقول البلوغ يعتبر في الذهب والفضة اجماعا مستفيضا نقله بل متواترا ويدل عليه مضافا الى ذلك اخبار مستفيضة مثل صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال ليس في مال اليتيم زكوة وصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال سئلته عن مال اليتيم فقال ليس فيه زكوة وصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله قال قلت له في مال اليتيم عليه زكوة فقال اذا كان موضوعا فليس عليه زكوة فاذا عملت به فانت ضامن والربح لليتيم وموثقة يونس بن يعقوب قال ارسلت الى ابي عبد الله عليه السلام ان لي اخوة صغارا فمتى تجب على اموالهم الزكوة قال اذا وجب عليهم الصلوة وجب عليهم الزكوة قال قلت فما لم تجب عليهم الصلوة قال اذا اتجر به فزكه وخبر محمد بن الفضيل عن الرضا عليه السلام في صبية صغار لهم مال بيد ابيهم او اخيهم هل يجب على مالهم الزكوة فقال لا يجب على مالهم حتى يعمل به فاذا عمل به وجبت الزكوة اما اذا كان موقوفا فلا زكوة عليه الى غير ذلك من الروايات الدالة عليه التي يأتي التعرض لنقل جلّ منها في الفرع الآتي والمناقشة في مثل قوله عليه السلام ليس على مال اليتيم او في مال اليتيم زكوة بعدم تعلق هذا الحق بهذا العنوان فلا يجري في الحول ما دام كونه مال اليتيم نظير قوله لا صدقة على الدين ولا على المال الغائب عنك حتى يقع في يدك فيكون ابتداء الحول بعد البلوغ كما هو مذهب بل لم ينقل التصريح بالخلاف عن احد وربما يستشهد له ايضا بخبر ابي بصير المروي في التهذيب عن ابي عبد الله عليه السلام انه سمعه يقول ليس في مال اليتيم زكوة وليس عليه صلوة وليس على جميع غلاته من نخل او زرع او غلة زكوة وان بلغ اليتيم فليس عليه لما مضى زكوة ولا عليه لما يستقبل حتى يدرك فاذا ادرك كانت عليه زكوة واحدة وكان عليه مثل ما على غيره من الناس وفيه ان هذه الرواية اما شاهدها فهو كغيره من الروايات لكن اعترفنا بظهورها في المدعى واما ذيلها الذي هو محل الاستشهاد اعني قوله وان بلغ اليتيم الى آخره فهو لا يخلو من اجمال فان من المحتمل بل المظنون كونه تفريعا على خصوص الفقرة السابقة عليه اعني نفي الزكوة على جميع غلاته من نخيل وزرع وغيرهما فيكون كلمة الموصول فيما مضى وما يستقبل كناية عن نفس الغلات ويكون المراد بالادراك بلوغها حد الكمال الذي يتعلق بها الزكوة فالرواية على هذا اجنبية عن المدعى على تقدير ان يكون الموصول كناية عن الزمان الماضي والمستقبل ويكون المراد بهذا الكلام انه ليس عليه في شيء من ماله وغلاته لما مضى وما يستقبل زكوة حتى يدرك فيحتمل ان يكون المراد بالادراك بلوغه او ان تعلق الحق بماله وهو في النقدين حلول الحول وفي الغلات ما ستعرفه فيكون ح شاهدا للمدعي ويحتمل ان يكون المراد بلوغه حد الرشد الذي يرتفع به الحجر عن ماله فيكون على هذا التقدير ايضا اجنبيا عن المدعى ولكن ينفي هذا الاحتمال عدم الخلاف ظاهرا في كفاية البلوغ وعدم اعتبار الرشد في ثبوته كما ستعرفه في مال السفيه ويحتمل ايضا بل قد يدعى انه الظاهر كون المراد بالموصول الزمان المستقبل في ايجاب الزكوة لولا الصغر لا مطلق الزمان الماضي ولذا يقبح ان يقال ليس عليه لليوم الماضي او للشهر الماضي زكوة فالمراد الحول الذي هو السبب في ايجاب الزكوة لولا المانع فلا ينافي ح ادراك حول الحول في المستقبل وكون مبدء الحول فيما مضى فيكون الرواية ح على عكس المطلوب ادل ولكن في دعوى ظهورها في ذلك نظر بل منع وقياس جملة الزمان على خصوص اليوم والشهر قياس مع الفارق فليتأمل هذا كله مع ما في الرواية من اضطراب المتن فانها مروية في الكافي عن ابي بصير هكذا قال سمعت ابا عبد الله يقول ليس على مال اليتيم زكوة وان بلغ اليتيم فليس عليه لما مضى زكوة ولا عليه فيما بقي حتى يدرك فاذا ادرك فانما عليه زكوة واحدة ثم كان عليه مثل ما على غيره من الناس وهي بهذا المتن ايضا غير متضح المفاد فالاولى رد علمها الى اهله وفيما عداها مما عرفت غنى وكفاية مع موافقة الحكم من اصله للاصل وعدم ثبوت خلاف محقق فيه فما عن الكفاية من الاستشكال في حكم المتأخرين باستيناف الحول عند البلوغ في غير محله وربما يستدل ايضا للعدم وعدم وجوب الزكوة على غير البالغ والمجنون بحديث رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يفيق وفيه ان المقصود بالوجوب ههنا ليس الوجوب التكليفي المعلوم اشتراطه بالبلوغ بل الوجوب الناشي من سببية بلوغ المال للنصاب لتعلق الزكوة به التي لا ربط لها بفعل الصبي ولا ينافيها عدم كون الصبي ما دام صبيا غير مكلف باخراجها فحديث الرفع اجنبي عن ذلك اللهم الا ان يوجه الاستدلال بان استفادة تعلق هذا الحق بالمال ان كان منشأها الاوامر المتعلقة باعطاء الزكوة وان الله فرض على عباده الزكوة كما فرض عليهم الصلوة فهي بحكم حديث الرفع مخصوصة بالبالغين وان كان الاخبار المسوقة لبيان الحكم الوضعي مثل قوله عليه السلام فيما سقته السماء العشر فاطلاقها وارد مورد حكم آخر لا يصح التمسك به فيما نحن فيه فليتأمل ثم ان الاخبار المزبورة النافية للزكوة على مال اليتيم وان لم يقع فيها التصريح بخصوص النقدين ولكن حيث ان النقدين من اوضح مصاديق المال يكون تلك الاخبار بمنزلة النص في ارادة زكوتهما من العموم فلا مجال للارتياب في عدم ثبوت زكوة النقدين في ماله نعم اذا اتجر له من اليه النظر استحب له اخراج الزكوة من مال الطفل اي زكوة مال التجارة التي ستعرف استحبابها في غير مال الطفل ايضا وهذا اي استحباب اخراج هذه الزكوة من ماله هو المشهور بين الاصحاب كما صرح به في المدارك وغيره بل عن المعتبر والمنتهى ونهاية الاحكام وظاهر الغنية دعوى الاجماع عليه حكي عن المقنعة التعبير بلفظ الوجوب كما ورد كذلك في بعض الروايات الآتية التي هي مستند هذا الحكم فقال ما لفظه لا زكوة عند آل الرسول عليهم السلام في صامت اموال الاطفال والمجانين من الدراهم والدنانير الا ان يتجر الولي لهم او القيم عليهم بها فان اتجر بها وحركها وجب عليه اخراج الزكوة منها ولكن حمله في التهذيب على ارادة الندب وربما يؤيده ذلك ما حكي عنه من التصريح في باب زكوة امتعة التجارة بانها سنة مؤكدة فيها على المأثور عن الصادقين عليهم السلام وعن الحلي في السرائر نفي الوجوب والاستحباب بظهر من المدارك الميل اليه وكيف كان فمستند هذا الحكم اخبار مستفيضة منها قوله عليه السلام في موثقة يونس بن يعقوب المتقدمة اذا اتجر به فزكه وفي خبر محمد بن الفضيل المتقدم فاذا عمل به وجبت الزكوة وحسن محمد بن مسلم او صحيحه قال قلت لابي عبد الله عليه السلام هل على مال اليتيم زكوة قال لا الا ان يتجر به او يعمل به وخبر سعيد السمان

استحباب الزكوة في مال التجارة للطفل

قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول ليس في مال اليتيم زكوة الا ان يتجر به فان اتجر به فالربح لليتيم وان وضع فعلى الذي يتجر به وخبر احمد بن عمر بن ابي شعبة عن ابيه
عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن مال اليتيم فقال لا زكوة عليه الا ان يعمل به فهذه الاخبار ظاهرها كظاهر العبارة المحكية عن المقنعة الوجوب لكن المتعين
اما حملها على التقية او الاستحباب لمجرد اعراض الاصحاب عن ظاهرها حيث لم ينقل القول به الا عن ظاهر المفيد في عبارته المتقدمة بل لمعارضتها بالروايات
الآتية في مبحث زكوة مال التجارة الصريحة في نفي الوجوب وهذه الاخبار وان كان موردها اخص من مطلق مال التجارة ولكن قد ورد مثل هذه الاخبار
اخبار كثيرة في مطلق مال التجارة وفي خصوص تجارة البالغين ايضا مما كان ظاهره الوجوب فليس حال هذه الاخبار الا حال غيرها من الروايات الواردة
في هذا الباب مما كان ظاهره الوجوب فلا بد في الجمع بينها وبين تلك الاخبار الا بحمل ما كان ظاهره الوجوب على تاكد الاستحباب والحمل على التقية
وهذا وان كان في حد ذاته من ابعد المحامل الذي لا يصار اليه مع امكان الجمع بين الاخبار بوجه آخر لكونه لدى التحقيق عبارة اخرى عن الطرح ولكن قد
يقربه في خصوص المقام ما في بعض الروايات الواردة في الباب من الاشارة الى ان القول بثبوت هذا القسم من الزكوة هو مذهب المخالفين ولكن مع ذلك
الحمل على الاستحباب اظهر اذ ان صدور هذه الاخبار المتظافرة المتكاثرة البالغة فوق حد التواتر لاظهار خلاف الواقع مع مخالفتها للاحتياط خصوصا
في مال اليتيم من غير سبق سؤال الملجئ لاظهار خلاف الواقع كما هو الغالب في موردها في غاية البعد نعم لا يبعد ان يكون التعبير بلفظ الوجوب وبصيغة الامر
الظاهرة في ذلك من غير تصريح بجواز مخالفته مراعاة للتقية ومن هنا يقال ان حمل هذه الاخبار الدالة بظاهرها على الوجوب على التقية كما نسب الى
الشيخ ليس منافيا لاستفادة الاستحباب منها فليتامل وقد ظهر مما ذكر ضعف القول بنفي مشروعيتها مطلقا والله العالم وان ضمنه الولي باقراض ونحوه
واتجر لنفسه كان مليا كان الربح له ويستحب له الزكوة التي ستعرف استحبابها في مطلق ماله الذي يتجر به بلا خلاف في ذلك كما ذكره غير واحد ولا اشكال
بعد فرض جواز اقراض الولي الملي مال الطفل وهو على اطلاقه لا يخلو من اشكال كما صرح به غير واحد من المتاخرين ولكن ادعى شيخنا المرتضى ره ان المعروف
بين الاصحاب جوازه وان لم يكن فيه مصلحة لليتيم للاخبار الكثيرة منها صحيحة منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل ولي مال يتيم ايستقرض منه قال كان
علي بن الحسين ع يستقرض من مال ايتام كانوا في حجره ورواية ابي الربيع قال سئل ابو عبد الله ع عن رجل ولي مال يتيم فاستقرض منه شيئا فقال ان علي بن
الحسين ع قد كان يستقرض من مال ايتام كانوا في حجره فلا باس بذلك ورواية منصور الصيقل قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن مال اليتيم يعمل به قال اذا
كان عندك مال وضمنته فلك الربح وانت ضامن للمال ان كان لا مال لك وعملت به فالربح للغلام وانت ضامن للمال ورواية البزنطي عن ابي الحسن عليه السلام
قال سئلته عن الرجل يكون في يده مال للايتام فيحتاج اليه فيمد يده وياخذه وينوي ان يرده فقال لا ينبغي له ان ياكل الا القصد لا يسرف فان كان من نيته
ان لا يرده فهو بالمنزل الذي قال الله تعالى الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما الآية خلافا للمحكي عن الحلي فقال لا يجوز للولي التصرف في مال الطفل الا
بما يكون فيه صلاح المال ويعود نفعه الى الطفل دون المتصرف فيه وهذا هو الذي يقتضيه اصول المذهب وعن المبسوط قال ومن يلي امر الصغير والمجنون
خمسة الاب والجد ووصي الاب والجد والامام ومن يامره الامام ثم قال فكل هؤلاء الخمسة لا يصح تصرفهم الا على وجه الاحتياط والحظ للصغير لانهم انما
نصبوا لذلك فاذا تصرف فيه على وجه لا حظ فيه كان باطلا لانه خلاف ما نصب له انتهى وقال شيخنا المرتضى ره بعد ان اورد الاخبار المزبورة ثم نقل
العبارة المحكية عن الحلي والشيخ في المبسوط ما لفظه ويؤيد ذلك ان نقل المال الى الذمة معرض للتلف بالاعسار او الانكار او الموت او غير ذلك مما
يغلب على الاعيان الا ان الائمة في صون بقاء العين ولذا يظهر من المسالك في باب الرهن التردد في جواز اقراض الولي مال الطفل وعن التذكرة اشتراط جواز
الاقراض بالمصلحة مضافا الى الولاية والملائة وكيف كان فالقول بالمنع والحاق اقراض الولي لنفسه باقراضه لغيره الذي اتفقوا ظاهرا على انه لا يجوز الا
مع المصلحة قوي الا ان العمل بتلك الاخبار المجوزة المنجبرة بما حكي لعله اقوى انتهى وهو جيد ومما يؤيد الجواز ايضا بعض الاخبار الآتية وغيرها مما
يدل على اكل طعامهم واعطاء عوضه وجواز المخالطة والمعاشرة معهم بالتصرف في اموالهم على وجه لا يترتب عليه مفسدة كما يشعر بذلك ما في بعض تلك الاخبار
من الاستشهاد بقوله تعالى وان تخالطوهم فاخوانكم والله يعلم المفسد من المصلح ومع ذلك كله فالاحوط ترك الاقراض بلا مراعاة مصلحة اليتيم ولو بملاحظة
وقوع عوض ما يستحقه من الاجرة بالقيام بمصالحه وحفظ امواله وان كان الاظهر بالنظر الى ما مر جوازه للولي اذا كان مليا ولم يترتب عليه ضرر على اليتيم
واما مع عدم الملائة فلا يجوز لانه في معرض المخاطرة وان كان الولي حال الاقراض واثقا من نفسه بالاداء وعازما على الوفاء ولو ببيع داره مثلا فان هذا
لا يخرجه عن كونه من حيث هو مغررا بالمال اذ قد يبدو له ان لا يبيع مستثنيات الدين ويدل عليه مضافا الى ذلك خبر سالم عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئلته
فقلت اخي امرني ان اسئلك عن مال يتيم في حجره يتجر به قال ان كان لاخيك مال يحيط بمال اليتيم ان تلف او اصابه شيء غرمه والا فلا يتعرض لمال اليتيم
وصحيح ربعي عنه ايضا في رجل عنده مال اليتيم فقال ان كان محتاجا ليس له مال فلا يمس ماله وان هو اتجر به فالربح لليتيم وهو ضامن وخبر منصور الصيقل
المتقدم والمراد بالملائة ان يكون واجدا لمقدار من المال يتمكن معه من وفاء دينه على تقدير تلف المال الذي استقرضه من اليتيم وادنى ما يتحقق
ذلك ان يكون له مال محفوظ عنده غير محتاج اليه في مؤنته باقيا عنده ما دام كونه مديونا لليتيم محيطا بمال اليتيم ان تلف كما نبه عليه في خبر سالم المتقدم
فما عن بعض من تفسير الملائة بان يكون له بمقدار الدين زائدا عن المستثنيات في الدين وقوت يومه وليلته لا يخلو من مناقشة لان هذا المقدار من
المال هو في حد ذاته في معرض الزوال شيئا فشيئا فلا يبقى معه التمكن من الوفاء مهما اراد فليتامل وهل يكفي تمكنه من الوفاء لا من حيث الملائة بل من حيث الجاه
والاعتبار او تمكنه من تحصيل الحقوق ونحوها وجهان اظهرهما العدم لخروجه عن مورد النص والفتوى مع عدم كون مثل هذا التمكن مجديا في خروج

التصرف عن كونه تغريرا بالمال وكون تركه اصلح بحال اليتيم كما لا يخفى وهل يعتبر الملائة في الاب والجد ايضا كغيرهما ام لا يعتبر فيهما ذلك او في خصوص
الاب وجوه وفي المدارك بعد ان ذكر اشتراط الملائة في جواز اقراض الولي قال واستثنى المتاخرون من الولي الذي يعتبر ملائته الاب والجد فسوغوا لهما
اقراض مال الطفل مع العسر واليسر وهو مشكل انتهى اقول مما استدلوا عليه ببعض الاخبار التي لو تمت دلالتها فهو في صورة احتياج الاب في صرفه الى
نفقته فالالتزام بجوازه مطلقا حتى لاجل الاتجار او اقراض الغير مثلا في غاية الاشكال والله العالم اما الولي لم يكن مليا واتجر لنفسه اولم يكن وليا واتجر
كذلك كان ضامنا للمال بل وكذا الولي المتجر لليتيم مع انتفاء الولاية حتى مع قصد المصلحة لان هذا لا يخرجه عن كونها غادية بعد ان لم يكن له الولاية
عليه شرعا اللهم الا ان يقال ان مقتضى ظاهر الكتاب والسنة جواز التصرف في مال اليتيم مع المصلحة لكل احد وعدم اختصاصه بالولي كما حكي عن ظاهر
الكفاية وبعض من تاخر عنه وفيه كلام مع مخالفته لظاهر كلمات الاصحاب ان لم يكن صريحها ولتمام الكلام فيه مقام آخر ولما ضمان الولي مع عدم الملائة
فيدل عليه مضافا الى الاصل المستفيضة المتقدمة الناهية عن التصرف في ماله مع عدم الملائة ولليتيم الربح في جميع هذه الصور كما صرح به في المتن و
غيره ودل عليه جملة من الروايات المتقدمة كصحيح الربعي وخبر سعيد السمان المتقدمين لتبعيته للمال نعم هذا انما الاشكال فيه من هذه الجهة ولكنه قد يشكل
فيه بان صيرورة الربح له موقوفة على صحة المعاملة المتعلقة بماله وهي ان كانت صادرة من غير الولي تتوقف على اجازة الولي فربما لا يجيزها اذ الاجازة غير
واجبة عليه وان كانت صادرة من الولي بقصد وقوعها لنفسه كما هو المفروض فقد وقعت باطلة لعدم كونه ماذونا شرعا في التصرف بهذا الوجه وليست
فضولية حتى يصح ان يلحقها الاجازة منه لليتيم اذ لا معنى لاجازة عمل نفسه يمكن التفصي عن الاشكال اما في تجارة الولي لنفسه فبالالتزام بوقوع المعاملة
من اصلها صحيحة لصدورها من اهلها في محلها حيث ان للولي ان يبيع هذا العين بهذا الثمن فباعه فعليه الوفاء بعقده اما قصد وقوع البيع لنفسه لا لمن هو
ولي عنه فهو خارج عن حقيقة البيع لا مدخلية له في صحته المقتضية لصيرورة الثمن ملكا لمن خرج المثمن من ملكه ولا ينافي ذلك كون تصرفه في الواقع بهذا الوجه
حراما موجبا للضمان فان الاب اذا استولى على مال ابنه الصغير على سبيل الاستقلال لا بعنوان الولاية عن ابنه خرج عن كونه محسنا وصار غاصبا فيتم تصرف
العقلاء يترتب عليها الضمان ولكنه لا يزول بذلك ولايته وسلطنته على هذا المال فاذا باع شيئا من ماله وكان البيع الواقع موافقا لمصلحة الابن لم يكن
قصد الطغيان والعصيان المؤثر في صيرورة يده غادية مانعا عن قدرته على الوفاء بعقده ولا عن قلب يد الى يد حقه بتغير قصده وجعله للابن فلا مقتضي
لبطلانه ان كان واقعا على وجه غير مشروع كما لا يخفى على المتامل واما اذا صدر من غير الولي وظهر له الربح فلوجوب امضائه على الولي لان تركه اضرار به عرفا فلا يقاس
بترك الاكتساب لكي يقال لا اصل براءته منه بل هو بشهادة العرف تضييع للربح الحاصل لملكه بفعل الغير ولعل من اجاز التصرف لكل احد مع المصلحة اراد
نفوذ تصرفه في مثل الفرض نظرا الى انه متى لم يجز للولي رده بعد حصول الربح نفذ التصرف في حقه اذ لا يجوز له ابطاله فلا يبقى لاجازته اثر الا ان تكون في
حد ذاته شرطا تعبديا وهو لا يخلو من بعد فليتامل هذا كله مع ان القواعد العامة غير صالحة لمعارضة النص الخاص فلا وقع للاشكال بعد اعتضاد الاخبار
بظاهر النص والفتوى في ان الربح لليتيم في الصورتين المفروضتين المستلزم لمضي المعاملات المتعلقة بماله الموجبة لحصول الربح شرعا من غير توقفها على اجازة
احد فليتامل ولتمام الكلام في الفروض المتصورة في مثل المقام مقام آخر ولا زكوة هنا على الظاهر اما على المتجر فواضح لعدم تعلق التجارة بماله ويدل عليه
ابو منامو ثقة سماعة عن الرجل يكون عنده مال اليتيم يتجر به ايضمنه قال نعم قلت فعليه زكوة قال لا لعمري لا اجمع عليه خصلتين الضمان والزكوة واما على
اليتيم فلعدم كونه مقصودا بالتجارة حال حصولها بل وقعت له لا عن قصد او باجازة لاحقة من الولي بل ومثله خارج عن منصرف ادلتها مع مخالفتها للاخبار
ويستحب الزكوة في غلات الطفل ومواشيه على ما في المتن وغيره وقيل تجب وفي المدارك نسب هذا القول الى الشيخين واتباعهما بل عن السيد في ناصريته انه
ذهب اكثر اصحابنا الى ان الامام ياخذ الصدقة من زرع الطفل وضرعه واستدل للوجوب بعموم ادلة الزكوة في الغلات والمواشي وخصوص صحيحة زرارة ومحمد
بن مسلم عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام انهما قالا مال اليتيم ليس عليه في العين والصامت شيء فاما الغلات فان عليها الصدقة واجبة والجواب اما عن
العمومات فبوجوب تخصيصها بالمستفيضة المصرحة بانه ليس في مال اليتيم زكوة الحاكمة على تلك العمومات وكون النسبة بين الاخبار النافية وبين
العمومات المثبتة الواردة في كل نوع نوع من الاجناس كالغلات والمواشي وغيرهما العموم من وجه غير قادح بعد ما اشرنا اليه من حكومة تلك الاخبار على
الادلة المثبتة ولذا لا يتوهم احد ممن سمع هذه الاخبار المعارضة بينها هذا مع انه ان اريد بالعمومات الواردة في الغلات والمواشي الادلة المسوقة
لبيان الحكم التكليفي الذي يستفاد منها الحكم الوضعي بالالتزام فهي مصروفة الى البالغين بحكم حديث الرفع وان اريد بها ما كان من قبيل قوله عليه السلام
فيما سقته السماء العشر وفي كل اربعين شاة شاة وغير ذلك من الروايات المسوقة لبيان الحكم فشمولها لملك الصغير ان كان فبالاطلاق لا بالعموم
ولا يخفى على الناظر فيها ان اطلاقها وارد مورد حكم آخر فلا يصح التمسك به للمدعى هذا مع الغض عن قوله ع في موثقة ابي بصير المتقدمة وليس على جميع
غلاته من نخل او زرع او غلة زكوة فانه نص في المدعى لا يصلح لمعارضة العمومات كما هو واضح وبهذا يظهر الجواب عن الصحيحة فانها معارضة بهذه
الموثقة وهي غير صالحة للمكافئة لاعتضاد الموثقة بالشهرة بل عن بعض نسبة القول بعدم الوجوب الى مذهب الامامية وبمخالفة العامة مع امكان الجمع
بينهما بحمل الوجوب على تاكد الاستحباب بل قد يدعى انه لا ظهور للفظ الوجوب الوارد في الاخبار على ارادة المعنى المصطلح فانه كثيرا ما يطلق على مطلق
الثبوت ولكنه لا يخلو من نظر وكيف كان فمقتضى القاعدة الجمع بينهما بحمل الصحيحة على الاستحباب كما لعله المشهور وما عن الشيخ من حمل خبر ابي بصير
على ارادة سلب العموم النافي للوجوب في الغلات الاربع ففيه ما لا يخفى بعد وقوع التصريح فيه بذكر النخل والزرع بل قد يشكل الاستحباب ايضا

ويجب الزكوة اذا اتجر الولي للمجنون بماله الصامت لا مطلقا

بان لحال ارادة الاستحباب من الصحيحة ليس اقوى من احتمال جريها مجرى التقية وان يكون المراد بقوله عليه السلام اما الغلات فعليها الصدقة واجبة وجوبها في تلك الازمنة من باب التقية حيث ان زكوة الغلات وكذا المواشي كانت مما ياخذ منهم بمقتضى العادة عامل السلطان المنصوب من قبله على جباية الصدقات فدواعي التقية بالنسبة اليهما كانت قوية وهذا بخلاف زكوة النقدين ومال التجارة حيث لا يطلع على مواردها غالبا الا من بيده المال فمن هنا تردد بعض متاخري المتاخرين او رجح القول بعدم الاستحباب ايضا وهو ايضا لا يخلو من اشكال فالحكم موقع تردد وان كان الحكم بالاستحباب جمعا بين الادلة كما هو المشهور اشبه بالقواعد ولكن الترك احوط هذا بالنسبة الى غلاته واما مواشيه فلم يدل دليل على وجوب الزكوة فيها عدا العمومات التي عرفت حالها ولا على استحبابها عدا ما قد يدعى من عدم القول بالفصل بينها وبين الغلات وهو ايضا غير ثابت ولذا مال جماعة من متاخري المتاخرين على ما حكي عنهم الى القول بالعدم والله العالم وكيف ما قلنا من الوجوب او الاستحباب في الموضع الذي لم نشرعيتها فيه فالتكليف بالاخراج يتناول الولي عليه لانه هو المتولي له ولاية التصرف في ماله فعليه الخروج عن عهدة هذا الحق كغيره من الحقوق المتعلقة بماله مضافا الى دلالة بعض النصوص التي عليه قيل بل ربما نسب الى الاكثر بل المشهور حكم المجنون حكم الطفل في جميع ما تقدم حتى في استحباب الزكوة في غلاته ومواشيه او وجوبها على القول فيهما ولم نقف على دليل يعتد به على التسوية بل عن المصنف في المعتبر بعد ان نقل عن الشيخين القول بمساواة المجنون للطفل في وجوب الزكوة في غلاته ومواشيه مطالبتهما بدليل ذلك والتعريض عليهما بكونه قياسا مع الفارق وكيف كان فالاصح كما اعترف به غير واحد من المتاخرين وفاقا للمصنف ره انه لا زكوة في ماله الا في الصامت اذا اتجر له الولي استحبابا كما يشهد لذلك صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال قلت لابي عبد الله عليه السلام امراة من اهلنا مختلطة اعليها زكوة فقال ان كان عمل به فعليها الزكوة وان كان لم يعمل به فلا وخبر موسى بن بكر قال سئلنا ابا الحسن عليه السلام عن امراة مصابة ولها مال في يد اخيها هل عليه زكوة قال ان كان اخوها يتجر به فعليه زكوة وهذان الخبران وان كان ظاهرهما الوجوب لكن يتعين حملهما على الاستحباب جمعا بينهما وبين غيرهما مما تقدمت الاشارة اليه في مال الطفل ثم ان المنساق من الخبرين خصوصا ثانيهما ورودهما في المال الصامت فاستفادة نفي الزكوة في مواشيه وغلاته ما لم يتجر بهما من اطلاق هذين الخبرين لا يخلو من نظر فعمدة المستند لذلك هو الاصل بعد قصور ادلة الزكوة عن شمول مال المجنون لان ما كان منها مسوقا لبيان الحكم التكليفي الدال على الحكم الوضعي بالالتزام فهو مخصوص بالعاقلين بحكم حديث رفع القلم عن المجنون حتى يفيق وما كان من قبيل الخطاب الوضعي من مثل قوله فيما سقته السماء العشر ونظائره فاطلاقه وارد مورد حكم اخر لا يصح التمسك به لاثباتها على المجنون كما تقدم التنبيه عليه في الفرع السابق فليتامل ثم ان ظاهر كلمات الاصحاب في فتاويهم ومعاقد اجماعاتهم المحكية وكذا المنساق من الخبرين المتقدمين ان العقل كالبلوغ والحرية والتمكن من التصرف من شرائط تعلق الزكوة بالمال فمال المجنون كمال الصبي والمملوك والمال الغائب والدين المفقود خارج عن موضوع هذا الحكم فلا يتفاوت الحال حينئذ بين كون الجنون اطباقيا او ادواريا فمتى عرضه الجنون خرج ماله عن الموضوع الذي وجبت الزكوة فيه كما يقتضيه ذلك اطلاق حكمهم بنفي الزكوة في مال المجنون من غير تعرض في كلمات من تقدم على العلامة على ما قيل للمطبق والادواري وتصريح العلامة في تذكرته ومحكي نهايته بانه لو كان الجنون يعتوره ادوارا اشترط الكمال طول الحول فلو جن في اثنائه سقط واستانف من حين عوده نعم فرق بينهما في المدارك فقال ما لفظه انما تسقط الزكوة عن المجنون المطبق واما ذو الادوار فالاقرب تعلق الوجوب به في حال الافاقة اذ لا مانع من توجه الخطاب اليه في تلك الحال ثم نقل قول العلامة في التذكرة كما نقلناه واورد عليه بانه مشكل لعدم الظفر بما يدل على مدعاه ثم نقل عنه ايضا انه قال وتجب الزكوة على الساهي والنائم والمغفل دون المغمى عليه لانه تكليف ليس من اهله واعترض عليه بما لفظه وفي الفرق نظر فانه ان اراد ان المغمى عليه ليس اهلا للتكليف في حال الاغماء فمسلم لكن النائم كذلك وان اراد كون الاغماء مقتضيا لانقطاع الحول وسقوط الزكوة كما ذكره في ذوي الادوار طولب بدليله وبالجملة فالمتجه مساواة الاغماء للنوم في تحقق التكليف بالزكوة بعد زوالهما كما في غيرها من التكاليف وعدم انقطاع الحول بعروض ذلك في اثنائه انتهى اقول ان كان مستند الحكم بنفي الزكوة في مال المجنون عدم اهليته لتوجه الخطاب اليه باداءها كما هو مقتضى استدلالهم له بحديث رفع القلم توجه عليهم الاعتراض بان هذا انما هو في حال جنونه واما بعد افاقته فلا مانع من ان يخاطب بتزكية امواله كما في النائم بعد ان استيقظ ولا يختص هذا الاعتراض بذي الادوار بل في الاطباقي ايضا اذا افاق يصح ان يتوجه اليه الخطاب بتزكية امواله التي مضى عليها الحول فيما مضى وكذلك الصبي بعد بلوغه فهذا يكشف عن عدم تمامية هذا الدليل ولذا ناقشنا في الاستدلال به على نفي الزكوة في مال الصبي والمجنون وانما العمدة في ذلك الاخبار الدالة عليه وعدم الخلاف فيه في الجملة بين الاصحاب فقصور ادلة الزكوة عن اثبات تعلقها بمال غير البالغ والمجنون فلا وجه للتفصيل بين الجنون الاطباقي والادواري الا ان يدعى خروج الادواري عن منصرف ادلته فعلى هذا لا يتفاوت الحال بين ان يكون وقت جنونه اوان تعلق الزكوة بماله وهو وقت انعقاد الحب في الزرع واصفرار التمر واحمراره في النخل مثلا او في سائر الاوقات وكذا بالنسبة الى ما يعتبر فيه الحول بين ابتداء الحول وبين انتهائه بل لا بين ما لو كانت عادته ان يجن سنة كاملة ويفيق سنة فانه يجب عليه بعد افاقته ان يؤدي الزكوة التي تعلقت بماله ولو في حال جنونه اذ المفروض عدم كون مثل هذا الجنون مانعا عن تعلق الزكوة بماله وان كان معذورا في ادائها حال جنونه كالنائم وهذا مما لا يلتزم به المفصل المزبور على ما يظهر من دليله ان قلت اذا كان جنونه مستوعبا لتمام الحول وحاصلا حال تعلق الوجوب بالمال لا يتناوله عمومات ادلة الزكوة بالتقريب الذي عرفته انفا قلت فعلى هذا ليس المدار على كون جنونه ادواريا او اطباقيا بل على كونه مجنونا حال تعلق الوجوب بماله وهذا بالنسبة الى مثل الزرع والنخل مما لا يعتبر فيه

الاقوال في الزكوة في مال المملوك

الحول مما لا كلام فيه وبالنسبة الى ما يعتبر فيه الحول يتجه المدعى عدم اعتبار استمرار كمال العقل في تمام الحول بل عند حول الحول فلا يتفاوت حينئذ بين الاطباقي والادواري ايضا فان كلا منهما لو افاق اخر السنة عند انقضاء الحول وجبت الزكوة في ماله فالمتحصل مما ذكرناه انه لا فرق في الجنون بين الاطباقي والادواري في انه ليس في ماله زكوة واما انه بعدما افاق هل يكفي حول الحول ام يعتبر استينافه فهو كلام اخر والظاهر تسالمهم على اعتبار استيناف الحول كما في نظائره مما سبق ولذلك مزيد توضيح في مسئلة اشتراط التمكن من التصرف وقد ظهر بما ذكر ضعف مقايسة المغمى عليه بالمجنون اذ لا دليل على كون الاغماء مانعا عن تعلق الزكوة بماله فهو كالنوم غير مانع عن ذلك والله العالم والمملوك لا تجب عليه الزكوة سواء قلنا يملك او احلنا ذلك مطلقا او في الجملة على الخلاف المذكور في محله اما على القول بعدم الملك كما نسب الى المشهور فواضح بل يخرج حينئذ عن الموضوع بقيد اعتبار ملكية النصاب كما في محكي الغنية واما على القول بانه يملك كما لعله الاصح فلحسنة عبد الله بن سنان او صحيحته عن ابي عبد الله عليه السلام قال ليس في مال المملوك شيء ولو كان له الف الف ولو احتاج لم يعط من الزكوة شيئا وصحيحته الاخرى عنه ايضا قال سئله رجل وانا حاضر عن مال المملوك اعليه زكوة قال لا ولو كان له الف الف درهم ولو احتاج لم يكن له من الزكوة شيء وموثقة اسحق بن عمار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ما تقول في رجل يهب لعبده الف درهم او اقل او اكثر فيقول حللني من ضربي اياك او من كل ما كان مني اليك ومما اخفتك وارهبتك فيحلله ويجعله في حل رغبة فيما اعطاه ثم ان المولى بعد اصاب الدراهم التي اعطاها في موضع قد وضعها فيه فاخذها المولى احلال هي قال لا فقلت اليس العبد وماله لمولاه فقال ليس هذا ذاك ثم قال قل له فليردها له فانها لا تحل له فانه افتدى نفسه من العبد مخافة العقوبة والقصاص يوم القيمة فقلت فعلى العبد ان يزكيها اذا حال الحول قال لا الا ان يعمل له بها ولا يعطى العبد من الزكوة شيئا وغير ذلك مما سيأتي نقله فما عن المعتبر والمنتهى وايضاح النافع من وجوب الزكوة على تقدير الملك ضعيف واستدل ايضا لعدم الوجوب على فرض الملكية بعدم تمكنه من التصرف للحجر عليه بنقص ملكه لان للمولى انتزاعه منه متى شاء اجماعا كما عن المختلف وغيره نقله واجيب عن الاول بمنع عدم التمكن من التصرف بل له التصرف كيف شاء على تقدير الملكية كما نص عليه في محكي المعتبر واورد على هذا الجواب بانه انما يستقيم لو وجد القول بالملكية على هذا الوجه وهو منتف للاجماع على الحجر عليه لو لا اذن مولاه اقول بعد ان كان جل القائلين بالحجر لو لا كلهم يقولون بعدم الملكية يشكل استكشاف هذا الاجماع التقديري من مقالتهم والاعتماد عليه في استكشاف راي الحجة عليه السلام كما لا يخفى مع انه ان تم فهو اذا لم يكن مولاه فوض امره اليه في صرفه فيه وعن الثاني بمنع كون هذا التزلزل مانعا عن وجوب الزكوة كالمبيع في زمن الخيار وسائر الاموال المنتقلة بالعقود الجائزة فعمدة المستند هي الروايات المزبورة الدالة بظاهرها خصوصا اوليها على ان مال المملوك من حيث هو كمال الصغير والمجنون ليس متعلقا للزكوة ومقتضى ذلك انه لو ملكه سيده مالا وصرفه فيه ايضا لم يجب عليه الزكوة بل هذا هو ظاهر افراد مال المملوك الذي يتناوله عموم النصوص بل لعله هو المنساق الى الذهن من مورد الموثقة فما عن المحقق الاردبيلي والقطيفي من وجوب الزكوة عليه في ماله الذي رفع مولاه الحجر عنه وصرفه فيه ضعيف واما خبر علي بن جعفر المروي عن قرب الاسناد عن اخيه موسى عليه السلام قال ليس على المملوك زكوة الا باذن مواليه فلا بد من رد علمه الى اهله فان ظاهره كون تعلق الزكوة بماله موقوفا على اذن مواليه وهذا مما لم ينقل القول به عن احد ويحتمل قويا وروده في العبد الماذون في التجارة اذ ليس فيه تصريح بانه ليس في ماله زكوة فلا يبعد ان يكون المراد به نفي الزكوة عليه فيما في يده من اموال مواليه كما هو الغالب المناسب لاعتبار اذنهم في ثبوتها عليه ويحتمل ايضا الا كما ذكره في الوسائل وتعليقها على اذن مواليه يصلح ان يكون قرينة لذلك ايضا فانه لا يخلو من مناسبة بخلاف الوجوب كما لا يخفى وكيف كان فقد ظهر مما ذكرنا ضعف ما قيل من ان العبد يملك ويجب عليه الزكوة اخذا بعموم ادلتها الغير الناهض لمعارضة النصوص الخاصة المتقدمة هذا مع شذوذ هذا القول بل عدم معروفية القائل به صريحا على ما اعترف به في الجواهر على انه استظهر ذلك من الوسيلة حيث لم يذكر الحرية هنا من الشرائط منضما الى ما يظهر منها في باب العتق من انه يملك وقيل بل نسب الى المشهور انه لا يملك مطلقا والزكوة على مولاه بل عن المنتهى نسبته الى الاصحاب وعن ظاهر بعض القول بوجوب الزكوة على مولاه مطلقا سواء قلنا بانه يملك ام لا يملك وقيل في توجيهه بانه مال مملوك لاحدهما فلا تسقط زكوته عنهما معا ولانه مال مستجمع لشرائط الزكوة فاذا لم يجب على المملوك وجب على السيد ولان المولى لما كان له انتزاعه من يده متى شاء كان كالمال في يد وكيله وفي الجميع ما لا يخفى فالقول بوجوب الزكوة على مولاه ولو على القول بانه يملك على تقدير وجود قائل به في غاية السقوط نعم على القول بانه لا يملك قد يتجه وجوب الزكوة على مولاه بانه مال مملوك له في يد عبده قادر على التصرف فيه وانتزاعه منه فعليه زكوته بمقتضى عموم ادلتها وربما يؤيده ايضا خصوص رواية علي بن جعفر المتقدمة المعلقة وجوبها على العبد على اذن مواليه ولكن قد يناقشه ظهور حسنة ابن سنان المتقدمة في ان مال العبد ليس موردا للزكوة كي يجب عليه او على مولاه اداؤها ومن الواضح عدم ارادة السالبة بانتفاء الموضوع من قوله ليس في مال العبد شيء بل المراد به نفي تعلق شيء من الزكوة بالمال المنسوب الى العبد عرفا مثل المال الذي وهبه مولاه او اجنبي للعبد على وجه قطع علاقته عنه بحيث لو سئل في العرف يقال هذا مال هذا العبد لا دخل له بمولاه فمورد هذه الاخبار وكذا محل كلام الاصحاب في هذا الباب هو هذا النحو من المال المتمايز عرفا عن سائر اموال الموالي التي هي في يد عبده الماذون في التجارة مثلا مما لا يقال عرفا انه مال العبد فالحسنة دلت بظاهرها على انه ليس في هذا القسم من المال الذي يضاف الى العبد زكوة فلا يجب ادائها بمقتضى هذا الظاهر لا على العبد ولا على سيده ولا يتفاوت الحال في ذلك بين ان نلتزم بان اضافة المال الى العبد حقيقة وان العبد يملك وبين ان نقول بانه لا يملك والاضافة مجازية بعد دلالة الدليل على انه لا زكوة

لا تجب الزكوة على المملوك

فهذا النبي الذي يقال عليه انه مال العبد اوضح من هذه الرواية دلالة على نفي الزكوة على مولاه صحيحة ثالثة لابن سنان ايضا عن ابي عبد الله
قال قلت له مملوك في يده مال عليه زكوة قال لا قلت فعلى سيده قال لا لانه لم يصل الى السيد وليس هو للمملوك بناء على ان يكون المراد بالمال
الذي في يده ماله الذي يضاف اليه عرفا الذي هو مورد الكلام فعلى هذا يكون ذيل هذه الرواية شاهدا لما هو المشهور من انه لا يملك ولكن لا
صراحة بل ولا ظهور له في ارادة ماله لان المال الذي في يده اعم من ذلك بل ما في يده محكوم في الظاهر بكونه لمولاه وهو ماذون في التصرف فيه فيحتمل
قويا بل قد يستشعر من الفاظ الرواية سؤالا وجوابا ورودها في العبد المستقل بجملة الحاصل في يده من كسبه او غيره مال محكوم في الظاهر بكونه
ملكا لمولاه فيقول هذا المال لا يجب زكوته على العبد وان كان ماذونا في اصل الاكتساب وتحصيله لعدم كونه ملكا له ولا على مولاه لعدم وصوله
اليه وكون يد العبد في حد ذاته اضعف من يد الوكيل او كون المولى متمكنا شرعا من انتزاع ما في يده منه لا يجدي في تمكنه من التصرف فيه بالفعل قبل
ايصاله اليه او اعلامه به وتمكينه من التصرف فيه كي يجب الزكوة عليه على تقدير ان يكون المراد بالمال الذي في يده هو ماله الذي يضاف اليه عرفا فلا بد
من حمل قوله لانه لم يصل الى سيده على ارادة كونه بمنزلة المال المنقطع عنه الخارج عن تحت تصرفه واختياره لصيرورته بجعله للعبد كالطعام المقدم
للضيف الذي لا يسع صاحبه المنع عن اكله لمنافاته للمروة ولكن ارادة هذا المعنى من الرواية لا يخلو من بعد الا ان ما ذكرناه في توجيهها على تقدير ارادته
من كون المال عرفا بحكم المال المنقطع عن سيده الخارج عن تحت تصرفه واختياره ان لم يكن بنفسه صالحا للاستدلال فلا اقل من كونه مؤيدا لما
استظهرناه من الحسنة من عدم وجوب زكوة مال العبد على سيده ايضا وان قلنا بكونه ملكا له في الواقع دون العبد فالقول بعدم تعلق الزكوة بمال
العبد مطلقا تعويلا على ظاهر الحسنة المعتضد بغيره مما عرفت هو الاشبه خصوصا فيما هو مورد موثقة اسحق المصرحة بعدم حلية التصرف فيه
للمولى مع ما فيها من الاشارة الى تعلق زكوة مال التجارة بماله الكاشف عن ان عدم وجوب الزكوة عليه ليس لاجل انه لا يملك بل لكون ماله كمال الصبي
فليتامل واما رواية علي بن جعفر فلا تصلح لمعارضة ما عرفت اذ غاية ما يمكن كون تعليق ثبوت الزكوة على العبد على اذن مولاه مشعرا بوجوبها عليهم
كون العبد بمنزلة الوكيل في تادية الزكوة عنهم وهذا مما لا ينبغي الالتفات اليه في مقابل ما عرفت ولا فرق فيما ذكرناه من عدم وجوب الزكوة على المملوك بين
القن والمدبر وام الولد وكذا المكاتب المشروط عليه والمطلق الذي لم يؤد شيئا ضرورة صدق المملوك المنفي عنه الزكوة في النصوص السابقة على الجميع و
يدل عليه ايضا في خصوص المكاتب مضافا الى ما عرفت خبر ابي البختري عن الصادق عليه السلام ليس في مال المكاتب زكوة الظاهر في نفيها حتى عن السيد ايضا بالتقريب
الذي عرفته في الحسنة السابقة وهذا مما لا ينبغي الارتياب فيه هيهنا حتى لو قلنا في غيره بوجوبها على السيد اذ ليس للمولى التصرف فيما له وانتزاعه منه
ولو على القول بكونه ملكا له ولو كان المكاتب مطلقا وتحرر منه شيء ولو جزء يسيرا وجبت عليه الزكوة في نصيبه اذا بلغ نصابا بلا خلاف فيه على الظاهر
بل ولا اشكال لثبوت المقتضي وانتفاء المانع لانه مال جامع لشرائط الزكوة فيعمه عمومات ادلتها وادلة نفي الزكوة عن مال المملوك لا تشمله ولذا لا يجري
على هذا النصيب شيء من احكام المملوك بل في الحدائق استشكل في اجراء حكم الرق بالنسبة الى الجزء المملوك ايضا لولا الاتفاق عليه فقال ما لفظه و
لولا الاتفاق على الحكم المذكور لامكن المناقشة في دخوله تحت العمومات المذكورة يعني العمومات الدالة على سقوط الزكوة عن المملوك مطلقا فان
تلك العمومات انما ينصرف اطلاقها الى الافراد الشايعة المتكثرة وهي من كان رقا بتمامه لا من تبعض بان صار بعضه رقا وبعضه حرا فانه من الفروض النادرة
انتهى ولكن يتوجه عليه ان الاحكام المعلقة على المملوك جلها لو لا كلها من قبيل تعليق الحكم على الوصف المناسب المشعر بالعلية المانع من ان يتطرق
اليها دعوى الانصراف فهي بظاهرها من قبيل القضايا الطبيعية التي لا يتخلف حكمها عن شيء من مصاديقها كما لا يخفى والملك شرط في الاجناس كلها اجماعا
كما ادعاه غير واحد بل هو من الواضحات التي لا مجال للارتياب فيه ضرورة ان الزكوة هي الصدقة المعهودة التي جعلها الله تعالى على صاحب الاموال في
اموالهم وانما الكلام فيما ذكره المصنف وغيره من انه لا بد ان يكون تاما ففي المدارك بعد ان ذكر اشتراط الملك قال اما اشتراط تمام الملك فقد ذكره
المصنف ره في هذا الكتاب جمع من الاصحاب وهو لا يخلو من اجمال فانهم ان ارادوا به عدم تزلزل الملك كما ذكره بعض المحققين لم يتفرع عليه جريان
المبيع المشتمل على خيار في الحول من حين العقد ولا جريان الموهوب فيه بعد القبض فان الهبة قد يلحقها مقتضيات كثيرة توجب فسخها بعد القبض من
قبل الواهب وان ارادوا به كون المالك متمكنا من التصرف في النصاب كما اومى اليه في المعتبر لم يستقم ايضا لعدم ملائمته للتفريع ولتصريح المصنف بعد
ذلك باشتراط التمكن من التصرف وان ارادوا به حصول تمام السبب المقتضي للملك كما ذكره بعضهم لم يكن فيه زيادة على اعتبار الملك وكيف كان
فالمعتبر تحقق الملك خاصة واما التمكن من التصرف فهو شرط اخر وسيجيء الكلام فيه انتهى وهو جيد اللهم الا ان يقال ان المراد به عدم نقص الملك
من حيث هو فان الملك قد يكون طلقا وقد لا يكون كذلك ولكن لا بسبب العوارض الخارجية المانعة عن التصرف فيه فان نقص الملك على ثلثة
انحاء احدها ان يكون لقصور ما يقتضيه عن افادة السلطنة التامة التي ينتزع منها الملكية المطلقة كما في الوقف الخاص بناء على ما هو التحقيق
من ان ماهيته التي يقصدها الواقف بانشائه ليست الا تحبيس العين وتسبيل المنفعة كما في الوقف العام الذي هو من قبيل التحريرات كالمساجد والقناطر
فاذا قال الواقف وقفت هذه الدار على ان يكون هذا الجزء منها مسجدا للمسلمين وما عداها لاولادي نسلا بعد نسل مثلا لا يقصد من صيغة
الوقف الا مفهوما واحدا ولكن ينتزع عرفا من تحصر منافع الدار على الموقوف عليهم وانقطاع علاقتها عن الواقف ملكيتها لهم اذ لا معنى للملكية
عرفا الا علاقة الاختصاص الحاصلة لهم بانشاء الواقف وان لم يقصد الواقف بانشائه مفهوم التمليك بل المفهوم الملازم له ولكن الملكية الحاصلة

اعتبار الملك التام في الزكوة

بهذا الانشاء ملكية غير مقتضية للسلطنة المطلقة بل بحسب انشاء الواقف ثانيها ان يكون بواسطة تعلق حق الغير به كما في الرهن بل والوقف الخاص
ايضا بالنسبة الى حق البطون اللاحقة ثالثها ان يكون لقصور يد المالك عنه لغصب او غيبة ونحوهما فهذا مما لا نقص في ملكيته من حيث هو ولكنه
ليس متمكنا من التصرف فيه فيصح ان يراد بقيد التام الاحتراز عن خصوص القسم الاول او مع الثاني وبقيد التمكن من التصرف عن الاخير وكيف
كان فالامر فيه سهل اذ ليس لهذا العنوان اي مفهوم التام بل ولا لفظ التمكن من التصرف من حيث هو اثر فيما عثرنا عليه من النصوص انما وقع
ذكرهما في كلماتهم من باب التعبير والمتبع هو الدليل فنقول لو وهب له نصاب لم يجر في الحول الا بعد القبض بناء على عدم حصول الملك قبله بل وكذا على
القول بحصول الملك من حين العقد لكنه مراعى بتحقق القبض على تقدير وجود قائل به كما صرح به في المسالك حيث قال بعد ذكر عبارة المتن
سواء جعلنا القبض ناقلا للملك ام كاشفا عن سبقه بالعقد لمنعه من التصرف فيه قبل القبض على التقديرين وان اعترض عليه في المدارك بما لفظه
هو غير جيد لان هذا الخلاف غير واقع في الهبة وانما وقع الخلاف فيها في كون القبض شرطا في الصحة او اللزوم كما نقله الشارح في بحث الهبة وغيره انتهى
ولكن حكي عن كاشف الغطاء انه ادعى ان مراد القائلين بكون القبض شرطا في اللزوم هو الكشف لا اللزوم المصطلح لان الهبة لا تصير بالقبض من
العقود اللازمة اذ بعد القبض يجوز الرجوع في الهبة عند الكل الا في المواضع الخاصة التي ذكروها وعينوها ولم يجعل احد ممن له فهم مجرد القبض من
الملزمات وصرح المحققون بان مرادهم من كون القبض شرطا في اللزوم في الهبة ليس المعنى المعروف بل قالوا ان معناه ان العقد يوجب ملكية مراعاة
بتحقق القبض انتهى ملخصا وكيف كان فلا اشكال في اصل المسئلة على كل تقدير كما انه لا اشكال في جريانه في الحول بعد القبض بل لا خلاف فيه على الظاهر
المصرح به في كلام بعض وان كان متزلزلا من حيث البقاء لاحتمال الرجوع فان هذا غير مانع عن ان يتناوله عمومات ادلة الزكوة كما لا يخفى نعم لو رجع
الواهب قبل الحول سقطت الزكوة بلا اشكال ولو رجع بعد الحول وامكان الاداء لم يسقط جزما وقدم حق الفقراء لتعلقه بالعين ولا يضمنه المتهب
لان هذا الاستحقاق يجري مجرى الاتلاف بل وكذا لو رجع بعد تعلق الوجوب قبل امكان الاداء لعين ما مر وامكان الاداء انما يجدي في ضمانه للفقراء
مع التفريط لا في اصل الوجوب فما عن بعض من الاستشكال فيه او الجزم بعدم وجوب الزكوة ح لا على الواهب ولا على المتهب لعله في غير محله واما ما لا يعتبر
فيه حول الحول كالغلات فيشترط في وجوب زكوته على المتهب حصول القبض قبل تعلق الوجوب بالنصاب وعدم رجوع الواهب حتى بلغ محل تعلق الوجوب
عنده كما لا يخفى وكذا الموصى له اعتبر الحول بعد الوفاة والقبول لانه وقت انتقال الموصى به الى ملك الموصى له بناء على كون القبول ناقلا واما لو قلنا بانه
كاشف عن انتقال الملك من حين الوفاة كما حكي عن بعض الاصحاب اعتبر ايضا حصوله لعدم تمكنه من التصرف فيه بعنوان كونه ملكا له قبله ولو اشترى نصابا
من الحيوان جرى في الحول من حين العقد لا بعد الثلثة لان الانتقال يحصل بالعقد لا بعد الثلثة وخيار المشتري في الثلثة لو لم يكن مؤكدا للملكية غير
موجب لنقصها فضلا عن يكون مانعا من ان يتناوله عموم ادلة الزكوة نعم على القول بعدم انتقال الملك اليه الا بعد انقضاء زمان الخيار كما نسب الى
الشيخ ره اتجه عدم جريانه في الحول الا بعد الثلثة كما هو واضح ولكن المبنى ضعيف وكذا لو شرط البائع او هما خيارا زائدا على الثلثة يبنى جريانه في الحول
على القول بانتقال الملك والوجه انه من حين العقد كما تقدمت الاشارة اليه في المدارك قال ربما ظهر من العبارة ان الخلاف في وقت الانتقال انما وقع
في الخيار المختص بالبايع والمشترك بينه وبين المشتري مع ان الظاهر تحقق الخلاف فيه مطلقا فان الشيخ ره حكم في الخلاف بان المبيع لا ينتقل الى ملك المشتري
الا بانقضاء الخيار سواء كان لهما او لاحدهما لكنه قال ان الخيار اذا اختص بالمشتري ينتقل المبيع عن ملك البايع بالعقد ولا يدخل في ملك المشتري الا
بانقضاء الخيار ومقتضى ذلك سقوط زكوته عن البايع والمشتري وهو ضعيف جدا والاصح ما اختاره المصنف ره من حصول الملك بالعقد فيجري في الحول من
حينه لكن سياتي انشاء الله انه متى كان للبايع خيار فان المشتري يمنع من التصرفات المنافية لخياره كالبيع والهبة والاجارة فان ثبت ان ذلك مانع من وجوب
الزكوة اتجه انقضاء خيار البايع لذلك لا لعدم انتقال الملك انتهى وقد تبع فيما اورده على البناء المذكور جده في المسالك حيث قال بعد تفسير عبارة المتن
ما لفظه ويشكل بان الخيار متى كان للبايع او لهما منع المشتري من التصرفات المنافية للخيار كالبيع والهبة والرهن والاجارة ونحوها وذلك ينافي تمامية
الملك فيصير كالوقف ونحوه مما يبيح له التصرف بالانتفاع دون النقل عن الملك انتهى وربما وافقهما في هذا الاعتراض غير واحد من المتاخرين بل عن فوائد
الشرايع انه قال ولقائل ان يقول اين تمامية الملك والمشتري ممنوع من كثير من التصرفات انتهى وهو في محله ان سلمنا كون خيار البايع من حيث هو مانعا من
سلطنة المشتري على نقل المبيع او اتلافه ولكنه غير مسلم بل هو من حيث هو ليس الا كخيار المشتري في بيع الحيوان الى ثلثة ايام في عدم كونه مقتضيا الا القدرة
على فسخ العقد من حينه الموجب لعود كل من العوضين الى ملك مالكه الاول على تقدير بقائه ومثله او قيمته على تقدير تلفه وكون التصرفات الناقلة المتلفة
بحكم التلف وان له بعد الفسخ استرجاعه ممن انتقل اليه فيقع نقله الى الثالث مراعى بعدم فسخ مالكه الاول فيه كلام مذكور في محله وكيف كان فليس خيار الفسخ
من حيث هو مقتضيا للتعهد من الاختيار له بحفظ ما انتقل اليه وامتناعه من التصرفات الناقلة لان التصرفات الناقلة ليست بنفسها منافية لحق صاحب الخيار
لا يتحقق عليه منعه عن التصرف فيما انتقل اليه قبل ان يفسخ وانما حقه السلطنة على فسخ العقد الذي يتبعه استحقاق استرجاع العين مع بقائها ومثلها او
قيمتها لدى التعذر نعم في مثل خيار الشرط الذي هو بجعل المتعاقدين قد يتعلق غرض المتبايعين من جعل الخيار باثبات السلطنة لصاحب الخيار على
شخص العين كما لعله الغالب في خيار البايع بعكس خيار المشتري فيكون ذلك في قوة اشتراط ابقاء العين على المشتري وترك التصرفات المنافية له فهذا
شرط آخر مستفاد من قرائن الاحوال خارج عما يقتضيه مفهوم اصل الخيار مع انه في وجوب الوفاء بمثل هذا الشرط ما لم يقع التصريح به في متن العقد

ابتداء الحول في الموهوب انما يكون بعد القبض

ابتداء الحول في الموصى به بعد الوفاة والقبول

ابتداء الحول في المبيع الخياري من حين العقد

فان صاحب الخيار

كلاما ليس ههنا محله وعلى تقدير الالتزام به ولو توعد صرح بها في متن العقد او الالتزام يكون منع المشتري عن مثل هذه التصرفات من مقتضيات
خيار البايع مطلقا كما يظهر من الجماعة التي تقدمت كلماتهم وان كان خلاف التحقيق اتجه عدم تعلق الزكوة به علم جريانه في الحول كما في الوقف
ومنذور الصدقة ونحوهم فتصوّر ما دل على اعتبار التمكن من التصرف عن شمول مثل المقام حيث ان عمدته على التعميم الاجماع الغير المتناول
لمحل الكلام فيتمه عموم ادلة الزكوة مدفوع بعدم الحاجة لاثبات اعتبار التمكن من التصرف في وجوب الزكوة الى مطالبة دليل خارجي مخصص
للعموم بل المتناق من ادلة الزكوة من مثل قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة ونحوه ليس الا ارادة ايجابها في اموالهم التي كان لهم ان يتصدقوا
بتصرفوا فيها اي الملك الطلق فادلة الزكوة بنفسها منصرفة عن المال الذي ليس لمالكه التصرف فيه كما لا يخفى على المتامل وستعرف ان ما هو
شرط لتعلق الوجوب شرط في جريانه في الحول فيما يعتبر الحول فيه والله العالم وكذا لو استقرض مالا وعينه باقية جرى في الحول من حين قبضه لانه هو وقت
الانتقال كما هو المشهور لا التصرف كما نسب الى الشيخ القول به وهو ضعيف كما يدل عليه على اصل الحكم مضافا الى وضوحه صحيحة زرارة او حسنته
بابراهيم بن هاشم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل دفع الى رجل مالا قرضا على من زكوته على المقرض او على المقترض قال لا بل زكوتها ان كانت موضوعة
عنده حولا على المقترض قال قلت فليس على المقرض زكوتها قال لا لا يزكي المال من وجهين في عام واحد ليس على الدافع شيء لانه ليس في يده شيء انما المال في
يد الآخر فمن كان المال في يده زكاه قال قلت افيزكي مال غيره من ماله فقال انه ماله ما دام في يده وليس ذلك المال لاحد غيره ثم قال يا زرارة ارايت وضيعة ذلك
المال وربحه لمن هو وعلى من قلت للمقترض قال فله الفضل وعليه النقصان وله ان ينكح ويلبس منه ويأكل منه ولا ينبغي له ان يزكيه بلى يزكيه فانه عليه وصحيحة
يعقوب بن شعيب قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقرض المال للرجل السنة والسنتين والثلث او ما شاء الله على من الزكوة على المقرض او على
المقترض فقال على المقترض لان له نفعه وعليه زكوته ولا يجري الغنيمة في الحول الا بعد القسمة اما على القول بتوقف الملك عليها كما نسب الى المشهور فواضح
واما على القول بحصول التملك بالحيازة فلعدم تمامية الملك لعدم استقرار حصة كل منهم قبل القسمة كما صرح به في التذكرة حيث قال ما لفظه فلو
تأخرت قسمة الغنيمة حولا فلا زكوة لعدم استقرار الملك فان للامام ان يقسم بينهم قسمة تحكم فيعطي كل واحد منهم من اي الاصناف شاء فلم يتم
ملكه على شيء معين بخلاف ما لو ورثوا ما تجب فيه الزكوة هذا اذا كانت من اجناس مختلفة ولو كان الغنيمة من جنس واحد فالوجه ذلك لان ملكهم
في غاية الضعف ولذا يسقط بالاعراض وفي المدارك بعد نقل عبارة التذكرة قال وجزم جدي في فوائد القواعد بتوقفه على القسمة وان كانت
الغنيمة تملك بالحيازة لان الغانم قبل القسمة ممنوع من التصرف في الغنيمة والتمكن من التصرف احد الشرائط في الملك وهو جيد ولكن على هذا
ينبغي الاكتفاء بمجرد التمكن من القسمة وظاهر المصنف في المعتبر جريان الغنيمة في الحول من حين الحيازة لانها تملك بذلك وهو مشكل على اطلاقه
لان التمكن من التصرف احد الشرائط كالملك انتهى وربما نسب الى ظاهر الخلاف ايضا القول بجريانها في الحول من حين الحيازة وهو انما يتجه لو
قلنا بدخولها بالحيازة في ملك الغانمين كالمال المشترك بين الورثة ولكنها بحسب الظاهر ليست كذلك وتحقيقه موكول الى محله ولو عزل الامام قسطا
جرى في الحول ان كان صاحبه حاضرا وان لم يقبضه بناء على كفاية العزل في تمامية ملكه وعدم اعتبار القبض فيه واما على القول باشتراطه بالقبض
كما حكي عن غير واحد فيعتبر في جريانه في الحول حصول القبض منه او من وكيله ايضا كما هو واضح وان كان غائبا فمنذ وصوله اليه حقيقة او حكما اما
قبله فلا يجري في الحول وان قلنا بصيرورته ملكا له بمجرد العزل او الاغتنام لما ستعرفه في المال الغائب من ان وصوله الى صاحبه حقيقة او حكما بحيث يتمكن
من التصرف فيه شرط في جريانه في الحول ولو نذر في اثناء الحول الصدقة بعين النصاب نذرا مطلقا غير موقت او غير معلق على شرط انقطع الحول
بلا خلاف فيه على الظاهر ولا اشكال لتعينه للصدقة وعدم جواز التصرف فيه بما ينافيه فلا يكون ملكه تاما كي تشمله ادلة الزكوة واولى بذلك ما
لو جعل متعلق نذره كونه صدقة بناء على صحة هذا النذر وخروجه بعين بذلك عن ملكه كما صرح به غير واحد بل في المدارك انه قطع به الاصحاب وان
كان لنا فيه نظر انتهى ولعل وجه نظره ما قد يقال من ان ظاهر ادلة الوفاء بالنذر كون متعلقه فعلا اختياريا للمكلف فلا بد من الحكم ببطلان نذر
النتيجة لو اريد نفسها من دون تاويل بارادة السبب بل يمكن ان يقال انا لا نتعقل لقوله لله علي ان يكون هذا المال لزيد او صدقة معنى الا الالتزام بان
يجعله كذلك فلا فرق بينه وبين ان يقول لله علي ان افعله كذلك كما في اليمين ولتمام الكلام فيما يتوجه عليه من النقض والابرام مقام آخر وكيف كان
فلا اشكال في كون نذر الصدقة في اثناء الحول مانعا عن تعلق الزكوة كما انه لا اشكال في عدم سقوط الزكوة لو تعلق به النذر بعد حول الحول و
تعلق الوجوب فان كان متعلق النذر ما عدا المقدار الواجب في الزكوة لزمه الامران بلا اشكال وان كان مجموع النصاب وجب اخراج الزكوة اولا ثم
التصدق بالباقي اخذا ابقاعدة ما لا يدرك كله لا يترك كله ويحتمل قويا وجوب ضمان الزكوة من غير النصاب التصدق بالجميع وفاء بالنذر فان له
ان يتعهد بالزكوة من غير جنسه فاذا نذر ان يتصدق بالجميع فقد لزمه اداء الزكوة من غيره مقدمة للوفاء بنذره ويحتمل كفاية النذر عن الزكوة مع اتحاد
المصرف لو لم ينصرف اطلاقه الى غيرها واما لو نذر ان يتصدق به في وقت معين فان كان الوقت قبل تمام الحول فقد نفى شيخنا المرتضى ره الاشكال
عن سقوط الزكوة سواء وفى بالنذر في وقته ام لم يف وسواء قلنا بوجوب القضاء مع فوات الوقت ام لا لرجوع الموقت بعد حضور وقته الى المطلق
وقد عرفت الحال فيه ثم نقل عن شرح الروضة انه لا شبهة في وجوب الزكوة هنا لو لم يف بالنذر في وقته ولم نوجب القضاء ثم اورد عليه
بان تجدد التكليف بالتصدق يوجب انقطاع الحول من غير توقف على الوفاء انتهى اقول لكون مجرد تعلق التكليف بالتصدق به في وقت

ابتداء حول المال المقترض من حين القبض

هكذا في الكافي وغيره فتتبع

معين من غير ان يحدث في متعلقه حق للغير قابل للتدارك او يجب قضائه تعبدا كما هو المفروض او الامر بشراء دار لنفسه مثلا بهذه الدراهم المكنوزة
عنده فيما لو نذر ان يشتري في هذا اليوم لنفسه دارا بها موجبا لانقطاع الحول لا يخلو من تامل فانه ليس الا كوجوب صرف الدينار والدرهم المكنوز
عنده البالغ حد النصاب في اثناء الحول وقتا ما في وفاء دينه او نفقة عياله مع انه لا ينبغي الاستشكال في عدم كون مثله موجبا لانقطاع الحول ولا
مانعا عن تعلق الزكوة بذلك المال عند مخالفته لذلك الواجب لان هذا الامر لا يوجب نقصا في ملكيته عرفا كي لا يتناوله عمومات ادلة الزكوة و
هذا بخلاف ما لو تعلق نذر مطلق او قلنا بوجوب قضاء الوقت بعد خروج وقته فانه يخرج بذلك عن تحت اختياره شرعا وعرفا فهو حينئذ بحكم غير المملوك في
كونه خارجا عن منصرف العمومات واما ما ستعرفه من اشتراط التمكن من التصرف في النصاب في تمام الحول فهو غير مناف لما ذكر لان التمكن من التصرف
الذي يستفاد اعتباره من الادلة الاتية انما هو كون المال بحيث يكون ترك التصرف فيه مستندا الى اختياره في مقابل المال الغائب المغصوب او
المرهون الذي تعلق به حق الغير المانع عن التصرف فيه راسا فلا ينافي ذلك وجوب صرفه في اثناء الحول الى مصرف معين فانه اذا لم يصرفه في ذلك المصرف
ولا في غيره حتى مضى عليه الحول يصدق عليه انه شيء مملوك له كان متمكنا من التصرف فيه في تمام هذه السنة ولم يتصرف والحاصل ان استفادة اعتبار
التمكن من جميع التصرفات في النصاب في جميع الحول بمعنى جواز فعله شرعا بحيث ينافيه التكليف بصرفه وقتا ما في اثناء الحول الى مصرف خاص من الادلة
في غاية الاشكال فليتامل وان كان الوقت بعد تمام الحول فالظاهر كونه كالنذر المطلق مانعا عن تعلق الزكوة به سواء قلنا بوجوب القضاء ام لم نقل
وسواء تعلق النذر بمجموع النصاب او ببعضه لصيرورته بواسطة النذر ممنوعا عن التصرف فيه شرعا مقدمة للوفاء بنذره الذي هو واجب مطلق وهو
كالمانع العقلي مانع عن تعلق الزكوة به وسياتي لذلك مزيد توضيح ان شاء الله وتوهم عدم وجوب مقدمة الواجب الموقت الا بعد حضور وقته فلا
يصلح النذر في مثل الفرض مانعا عن وجوب الزكوة مع ضعفه في حد ذاته كما حققناه في اول كتاب الطهارة مدفوع بان هذا ان سلم ففي غير النذر
واما النذر فلا مجال للارتياب في ان زمان تعلق التكليف بايجاد المنذور في وقته انما هو وقت حدوث سببه الذي هو انشاء صيغة النذر
لا زمان حضور الفعل كما يشهد بذلك العرف والعقل واما النذر المشروط بشرط فان كان الشرط متيقن الحصول فحكمه حكم الموقت في جميع ما
عرفت وان كان محتمل الحصول كما لو نذر ان يتصدق بجميع النصاب او بعضه على تقدير وقوع امر فان كان وقوع ذلك الامر فعلا اختياريا له
كدخول دار مثلا فلا شبهة في عدم كونه قاطعا للحول ولا مانعا عن وجوب الزكوة عند حول الحول لعدم خروج النصاب بمثل هذا النذر عن ملكه و
لا عن تحت اختياره وكذا لو جعل نذره معلقا على بقاء النصاب في ملكه الى حين حصول شرط او حضور وقت بحيث يكون بقاء الملك الى ذلك الحين من
قبيل المقدمات الوجوبية للواجبات المشروطة اذ لا يخرج الملك بمثل هذا النذر ايضا عن تحت اختياره واما اذا لم يكن الشرط اختياريا له ولا
في ملكه شرطا للوجوب بل مقدمة للواجب فقد يقال بانقطاع الحول بذلك كالموقت لوجوب حفظ هذا المال وترك التصرف فيه مقدمة للوفاء
بالنذر الذي يتنجز التكليف به من حين انشاء صيغته ولكن يتوجه عليه ان الذي وجب بالنذر هو التصدق بهذا المال المعين على تقدير حصول الشرط
وهذا هو المراد بالوفاء الذي وجب عليه بالنذر فحاله حال سائر المقدمات الوجودية للواجبات المشروطة على ما حققناه في المبحث المشار اليه من تعلق التكليف بها
من حين انشاء الطلب لا بعد حصول الشرط ولكن لا يتنجز التكليف بها الا بعد احراز تحقق الشرط في وقته والا فينفي وجوب مقدماته بالاصل حسبما فصلناه
في محله فهكذا الكلام ههنا ويمكن دفعه بانه اذا وعد مثلا زيدا ان يدفع هذا المال اليه ان اتاه غدا في داره لزمه عقلا اذا كان عازما على انجاز وعده
ابقاء ذلك المال وعدم تعجيز نفسه عن دفعه الى زيد على تقدير مجيئه اليه اذ العزم على دفع هذا المال لزيد على تقدير مجيئه ينافي اتلافه او جعل نفسه عاجزا
عن ذلك وهكذا الكلام فيما لو التزم به بنذر او عهد شبههما فان اتلاف ما تعلق به النذر ينافي التزامه بصرفه الى المصرف الذي التزم به كما هو حقيقة النذر
ولا معنى لامر الشارع بالوفاء به الا امضاء عمله وايجاب الجري على حسب ما يقتضيه هذا الالتزام من حفظ قدرته على انجاز ما التزم به وعدم تعجيز نفسه
عن فعل ما التزم به على تقدير تحقق شرطه كما لا يخفى على المتامل والتمكن من التصرف في النصاب معتبر في الاجناس كلها على ما صرح به في المتن وغيره بل في
المدارك هذا الشرط مقطوع به في كلام الاصحاب بل في الحدائق هو مما لا خلاف فيه فيما اعلم فلا تجب الزكوة في المغصوب ولا الغائب الذي ليس في يد وكيله و
نحو ذلك بل عن التذكرة بعد ان ذكر اعتبار عدم المنع من التصرف قال فلا تجب في المغصوب ولا الضال ولا المجحود بغير بينة ولا المسروق ولا المدفون
مع جهل موضعه عند علمائنا اجمع بل قال شيخنا المرتضى ره التمكن من التصرف شرط في وجوب الزكوة اجماعا محققا في الجملة ومستفيضا انتهى واستدل
عليه بصحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا صدقة على الدين ولا على المال الغائب عنك حتى يقع في يديك وصحيحة ابراهيم بن ابي محمود قال
قلت لابي الحسن الرضا عليه السلام الرجل يكون له الوديعة والدين فلا يصل اليهما ثم يأخذهما متى يجب عليه الزكوة قال اذا اخذهما ثم يحول عليه الحول يزكي وموثقة
زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال في رجل ماله عنه غائب لا يقدر على اخذه قال فلا زكوة عليه حتى يخرج فاذا خرج زكاه لعام واحد ان كان يدعه متعمدا
وهو يقدر على اخذه فعليه الزكوة لكل ما مر من السنين وخبر سدير الصيرفي قال قلت لابي جعفر عليه السلام ما تقول في رجل كان له مال فانطلق به فدفنه في موضع
فلما حال عليه الحول ذهب ليخرجه من موضعه فاحتفر الموضع الذي ظن ان المال فيه مدفون فلم يصبه فمكث بعد ذلك ثلاث سنين ثم انه احتفر الموضع من
جوانبه كله فوقع على المال بعينه كيف يزكيه قال يزكيه لسنة واحدة لانه كان غائبا عنه وان كان احتبسه وموثقة اسحق بن عمار قال سألته عن الرجل
يكون له الولد فيغيب بعض ولده فلا يدري اين هو ومات الرجل كيف يصنع بميراث الغائب من ابيه قال يعزل حتى يجيء قلت فعلى ماله زكوة قال لا حتى يجيء

قلت فاذا هو جاء يزكيه قال لا حتى يحول عليه الحول في يده وموثقة الاخرى عنه ايضا قال سألته عن رجل ورث مالا والرجل غائب هل عليه زكوة قال لا حتى يقدم قلت ايزكيه حين يقدم قال لا حتى يحول عليه الحول وهو عنده ويدل عليه ايضا خبر عبد الله بن سنان المتقدم سابقا في زكوة مال المملوك المشتمل على تعليل نفيها عن السيد بعدم الوصول اليه المستفيضة الاخبار الدالة على ان كلما لم يحل عليه الحول عند ربه فلا شيء عليه **اقول** اما دلالة الاخبار المزبورة على اعتبار هذا الشرط في الجملة مما لا اخفاء فيه ولكن الاشكال يقع في مواضع **الاول** في تشخيص مقدار التمكن من التصرف والذي يظهر بالتدبر في كلمات الاصحاب في فتاويهم ومعاقد اجماعاتهم المحكية بقرينة التفريعات الواقعة في كلماتهم ان مرادهم بذكر هذا الشرط الاحتراز عن مثل المسروق والمجحود والمدفون والغائب ونحوها فلا يتوجه عليهم الاشكال بانه ان اريد التمكن من جميع التصرفات فلا ريب في انتقاض ذلك بما اذا لم يقدر على تصرف خاص لاجل التزام شرعي كنذر عدم البيع او قهر قاهر كاكراهه على عدم البيع بالخصوص بل مثل التصرف في زمان خيار البائع على القول بانه لا يمنع الزكوة وان اريد التمكن من التصرف في الجملة فاكثر ما مثلوا به لغير المتمكن منه يدخل فان المغصوب يمكن نقله الى الغاصب بل الى غيره في الجملة وكذا الغائب والمرهون بل والموقوف قال شيخنا المرتضى ره بعد ان ذكر الاستشكال المزبور والتحقيق ان يقال ان المراد بالتمكن من التصرف في معاقد الاجماعات والذي يظهر اعتباره من النصوص هو كون المال بحيث يتمكن صاحبه عقلا وشرعا من التصرف فيه على وجه الاقباض والتسليم والدفع الى الغير بحيث يكون من شانه بعد حول الحول ان يكلف بدفع حصة منه الى المستحقين فان قوله ع في الصحيح الى اسحق بن عمار في المال الموروث للغائب انه لا يجب عليه حتى يحول عليه الحول في يده او وهو عنده وقوله ع ايما رجل كان له مال موضوع وحال عليه الحول فانه يزكيه وقوله في حسنة زرارة في مال القرض ان زكوته اذا كانت موضوعة عنده حولا على المقرض ونحو ذلك يدل على تعلق الوجوب اذا حال الحول على المال في يده وعنده من غير مدخلية شيء في الوجوب لا يكون ذلك الا اذا كان المال في تمام الحول بحيث يتمكن من الاخراج لان هذا التمكن شرط في اخر الحول الذي هو اول وقت الوجوب قطعا فلو لم يكن معتبرا في تمامه لزم توقف الوجوب مضافا الى كونه في يده تمام الحول الى شيء اخر والحاصل ان الشارع جعل مجرد حلول الحول على المال في يد المالك بمعنى ان يكون في يده تمام الحول علة مستقلة لوجوب الزكوة فان كان المراد من كونه في يده هو ما ذكرنا من تسلطه على التصرف في العين بالدفع والاقباض ثبت المطلوب هو اعتبار كونه كذلك تمام الحول وان كان المراد منه ما دون ذلك يعني التسلط في الجملة ولو لم يكن مسلطا على الدفع والاقباض لزم توقف الوجوب بعد حلول الحول على المال في يده الى شيء اخر وهو كون المال بحيث يتمكن من دفع بعضه الى المستحق ويلزم منه عدم استقلال ما فرضناه مستقلا في العلية انتهى اقول ما ادعوا ان مراد الاصحاب من التمكن من التصرف في معاقد اجماعاتهم هو هذا المعنى ففيه ما عرفت من ان مرادهم على ما يظهر من كلماتهم الاحتراز عن المال الخارج عن يده او يد وكيله او وليه كالمسروق والمغصوب ونحوهما مما هو خارج عن تحت سلطنته واختياره واما الاخبار فدلالتها على اعتبار التمكن من التصرف بهذا المعنى ايضا محل مناقشة فانها بظاهرها ليست مسوقة الا لبيان اشتراط تعلق الزكوة بوصول المال اليه وبقائه تحت يده حتى يحول عليه الحول لا انحصار شرائط الزكوة به وكونه سببا تاما لذلك ولذا لا تنافي بينها وبين ما دل على اعتبار سائر الشرائط كالبلوغ حد النصاب كونه من احد الاجناس التسعة الاتية وغير ذلك مما ستعرف سلمنا ظهورها في السببية التامة ولا ينافي ذلك كونه ممنوعا عن التصرف فيه بالدفع والاقباض لولا تعلق الزكوة به اذ قد يكون جواز الدفع والاقباض مسببا عن ايجاب الزكوة عليه كما لو نذر او حلف ان لا يخرج النصاب عن ملكه اختيارا الى ما بعد الحول او نذر او امره ابوه ان يجمع كل ما يفضل من ربحه في هذه السنة عن مؤنته ولا يخرج عن ملكه حتى يشتري به بيتا مثلا فاذا تعلق بماله الزكوة او الخمس ارتفع النهي الناشي من قبل هذه العناوين الطارية لان النذر او الحلف او امر الوالد انما يجب الوفاء به ما لم يخالف حكما شرعيا او يزاحم حقا واجبا فلا يصلح مثل هذه العناوين الطارية مخصصا لما دل على وجوب الزكوة فيما حال عليه الحول او الخمس فيما فضل عن مؤنته فليس تمكنه من الدفع والاقباض قبل تعلق الوجوب شرطا في تحققه نعم كونه حال تعلق الوجوب متعلقا لحق اخر مانع عن التصرف كما في الرهن غير مانع عن تعلق وجوب الزكوة به فيكون عدمه شرطا في تمامية السبب وهو اخص من المدعى هذا كله مع ان تمكنه من القبض والاقباض حال تعلق التكليف بالزكوة شرط في تحقق الضمان بتأخير الدفع لا في تعلق الوجوب اذ قد يكون ممنوعا عن الدفع والاقباض عقلا وشرعا حال تعلق الوجوب ولا يكون ذلك مانعا عن تعلق الزكوة كما في المال المشترك البالغ سهمه حد النصاب الممتنع في حقه عقلا او شرعا عند حول الحول تسليمه الى الفقير والحاصل ان التمكن من الدفع والاقباض حال تعلق الوجوب ليس شرطا في الزكوة فضلا عن اعتباره في تمام الحول فليس هذا المعنى مرادا من النص والفتوى جزما فالذي ينبغي ان يقال ان الذي يستفاد من هذه الاخبار ليس الا اعتبار كون المال في يده تمام الحول اي تحت تصرفه بحيث يكون بقاؤه عنده مستندا الى اختياره فان هذا هو المنساق الى الذهن من مثل هذه الاخبار ولو بانضمام بعضها الى بعض فلا يكفي مجرد وصول المال اليه وبقائه عنده بقهر قاهر من غير ان يتحقق له استيلاء عليه بابقائه واتلافه واما كون تصرفه بكل من الابقاء والاتلاف سائغا له شرعا فهو امر اخر لا يفهم اعتباره من هذه الاخبار وغاية ما يمكن الاستدلال به لذلك ما سبقت الاشارة اليه عند البحث عن اشتراط كون الملك تاما من ان المنساق الى الذهن من ادلة الزكوة انما هو تعلقها بالملك المطلق الذي يكون لمالكه التصرف فيه والتسلط على دفعه الى الفقير او صرفه في سائر مقاصده وهذا بالنسبة الى حال تعلق الوجوب واضح ولكن الاستدلال به لاعتبار كون المال كذلك في تمام الحول انما يتم بانضمامه الى ما يظهر من كلماتهم من التسالم على ان ما هو شرط لتعلق الزكوة يعتبر استمراره في تمام الحول كما يشعر بذلك ادلة اعتبار الحول حيث يستشم منها ارادة في المال الذي من شأنه التصرف في مقاصده وانه اذا تركه حتى حال عليه الحول فانه يزكيه ويؤيده ايضا ما ورد في كيفية شرع الزكوة مثل ما في الصحيح عن عبد الله بن سنان قال قال ابو عبد الله عليه السلام لما نزلت اية خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وانزلت في شهر رمضان فامر رسول الله ص مناديه فنادى في الناس ان

لكن لا ينافى

الله تعالى فرض عليكم الزكوة كما فرض عليكم الصلوة ففرض عليهم من الذهب والفضة وفرض عليهم الصدقة من الابل والبقر والغنم ومن الحنطة والشعير والتمر والزبيب فنادى فيهم بذلك في شهر رمضان وعفى عما سوى ذلك قال ثم لم يتعرض بشيء من اموالهم حتى حال عليه الحول من قابل فصاموا وافطروا فامر مناديه فنادى في المسلمين ايها المسلمون زكوا اموالكم تقبل صلوتكم ثم وجه عمال الصدقة وعمال الطسوق ولكن هذا كله بعد تسليم اصل الانصراف المزبور والقدر المتيقن منه الذي يصح تسليمه انما هو انصراف ادلة الزكوة عن المال الذي ليس لمالكه من حيث هو التصرف فيه كيفما شاء واخراجه عن ملكه بهبة او بيع ونحوه لقصور سلطنته بالذات كما في الوقف او بواسطة تعلق حق الغير به كما في الرهن وشبهه لا مجرد تعلق حكم تكليفي بترك اخراجه عن ملكه او صرفه في محل معين من غير ان يؤثر ذلك شرعا او عرفا نقصا في ملكيته كما اذا منعه ابوه من اخراج النصاب عن ملكه او نذر بذلك او حلف عليه فان هذا النحو من المنع من التصرف ليس موجبا لانصراف الادلة عنه جزما بل وكذا لو حلف على صرفه في مصرف معين لمصلحة نفسه مثلا فان هذا ايضا غير موجب لنقص ملكيته ولا لانصراف ادلة الزكوة عنه فلا يصلح النذر وشبهه مانعا عن تعلق الزكوة به عند حصول شرائطه كما تقدمت الاشارة اليه اما نذر الصدقة وشبهها فقد التزمنا بانقطاع الحول به ومانعيته عن الزكوة لكونه لاجل سببيته للامر بدفعه الى الفقير على الاطلاق موجبا لنقص ملكيته عرفا وشرعا كما تقدمت الاشارة اليه انفا ولذا لم نلتزم بقاطعيته للحول فيما لو كان موقتا ولم يف به ولم نقل بوجوب قضائه فراجع فتلخص مما ذكر ان التمكن من التصرف الذي يمكن اثبات شرطيته لتعلق الزكوة بالادلة المزبورة عبارة عن كون ما يتعلق به الزكوة تحت يده حقيقة او حكما اي يكون مستوليا عليه بحيث يكون ابقاؤه تحت يده في الحول اختياريا له وان لا يكون ممنوعا عن التصرف فيه واخراجه عن ملكه شرعا لنقص في ملكيته اما بالذات كما في الوقف او لعارض كما في المرهون ومنذور الصدقة الذي صار بواسطة امر الشارع بدفعه الى الفقير بحكم غير المملوك في عدم تناول ادلة الزكوة له واما مجرد المنع عن التصرف في وقت خاص مثلا الذي لا ينافي تمامية الملك عرفا كالامثلة المزبورة فلا دليل على مانعيته عن الزكوة والله العالم **الثاني** مقتضى ظاهر جل الروايات المتقدمة الواردة في المال الغائب المدفون بل كلها وكذا خبر سنان المشتمل على تعليل نفي زكوة مال العبد على سيده بعدم وصوله اليه صحيحة الفضلاء وكلما لم يحل عليه الحول عند ربه فلا شيء عليه وغير ذلك من الروايات الدالة على اعتبار حول الحول عنده اناطة وجوب الزكوة بوصول المال اليه واستيلائه عليه بالفعل اي كونه بالفعل في يده وتحت تصرفه فلا يكفي مجرد تمكنه من ذلك ولكن قد يقال بوجوب رفع اليد عن هذا الظاهر بحمل ما في هذه الاخبار من التعبير بالوصول اليه وكونه في يده وعنده كناية عن قوة التسلط والتمكن من التصرف او جعل التمكن من اثبات اليد بمنزلة كونه في يده بالفعل بشهادة قوله عليه السلام في موثقة زرارة المتقدمة وان كان يدعه متعمدا وهو يقدر على اخذه فعليه الزكوة لكل ما مر من السنين وعن دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد عليه السلام انه قال في الدين يكون للرجل على الرجل اذا كان غير ممنوع باخذه متى شاء بلا خصومة ولا مدافعة فهو كسائر ما في يده من ماله يزكيه وان كان الذي عليه يدافعه لا يصل اليه الا بخصومة فزكوته على من في يده وكذلك مال الغائب وكذلك مهر المرأة على زوجها وفيه عدم صلاحية هذين الخبرين لصرف تلك الروايات عن ظاهرها من اعتبار السلطنة الفعلية اما الموثقة فصدرها كغيرها من الاخبار ظاهر في عدم كفاية مجرد صيرورته قادرا على اخراجه في وجوب الزكوة بل يعتبر فيه فعلية الاخراج وربما يستشعر من هذه العبارة ورودها في مثل المال المدفون الذي نسي موضعه او الدين وشبهه مما يصلح ان يطلق عليه عند استيفائه لفظ الاخراج فليتأمل وكيف كان فلا ظهور لما في ذيلها من قوله وان كان يدعه متعمدا وهو يقدر على اخذه الخ فيما ينافي ذلك اما ان كان المراد به الدين كما حمله عليه بعض في ظاهر كلامه فهو اجنبي عما نحن فيه وسيأتي الكلام فيه وان كان المراد به العين فكذلك لانه بمنزلة التصريح بمفهوم القيد المذكور في الصدر فيحتمل مفاده انه ان كان المال الغائب لم يكن خارجا عن تحت اختياره بل كان بحيث مهما اراد ان ياخذه اخذه كالمال المودع والمذخور تحت الارض وغير ذلك من الموارد التي لم تؤثر غيبته في الخروج عن تحت سلطنته الفعلية عرفا وهذا النحو من الغيبة غير مانع عن تعلق الزكوة جزما وانما الكلام في الغيبة الموجبة لقطع سلطنته والخروج عن تحت تصرفه بالفعل عرفا كما في ميراث الغائب والمسروق والمغصوب ونحوها مما هو خارج بالفعل عن تحت تصرفه ولكنه قادر على اثبات اليد عليه باستنقاذه من الغاصب او الحضور في بلده والاستيلاء على امواله التي ورثها من قريبه في حال غيبته والروايات المزبورة دلت بظاهرها على عدم تعلق الزكوة بهذه الاموال وعدم دخولها في الحول حتى يصل اليها ولا ينافي ذلك تعلقها بالقسم الاول الذي لم ينقطع عنه سلطنته بغيبته وبهذا يظهر الجواب عن خبر الدعائم ايضا اذ المنساق منه ليس الا ارادة هذا النحو من الغيبة هذا مع ما فيه من ضعف السند ان قلت مقتضى اطلاق قوله وان كان يدعه متعمدا وهو يقدر على اخذه عدم الفرق في المال الغائب الذي يقدر على اخذه بين كونه مسبوقا بالعجز كما هو محل الكلام وعدمه قلت قد اشرنا الى ان هذه القضية بمنزلة التصريح بمفهوم القيد المذكور في الصدر فيكون محصل مفاده ان ذلك الموضوع المفروض موضوعا للصدر لو لم يكن له هذا الوصف اي عدم القدرة بل كان قادرا على اخذه ولكنه لم يفعل متعمدا فعليه زكوته فالمال الذي لم يكن قادرا على اخذه ثم قدر عليه خارج عما هو المفروض موضوعا لهذه القضية كما يفصح عن ذلك مضافا الى موافقته لقاعدة اخذ المفاهيم ايجاب الزكوة عليه لكل ما مر من السنين اذ لو لم يكن المفروض موضوعا في هذه القضية متصفا بالقدرة على اخذه من حين غيبته لم يكن يثبت له هذا الحكم على الاطلاق كما لا يخفى ان قلت سلمنا خروج ما كان مسبوقا بالعجز عما هو المفروض موضوعا لهذه القضية ولكن نفهم حكمه منها بتنقيح المناط حيث يستفاد منها اناطة الحكم بالقدرة على الاخذ وهي حاصلة في الفرض وكونها مسبوقة بالعجز غير قادح في ذلك قلت بل المناط على ما يستفاد من الاخبار المتقدمة هي السلطنة الفعلية وهي غير منقطعة عرفا فيما هو المفروض موضوعا في القضية المزبورة واما المال المنقطع عنه بسرقة ونحوها فلا تعود سلطنته الفعلية عليه عرفا الا باثبات يده عليه بالفعل ولا يكفي فيه مجرد قدرته عليه فلا يقاس هذا بذاك فضلا عن ان يفهم حكمه منه بتنقيح المناط ثم لو سلم ظهور هذه الموثقة في كفاية القدرة على اثبات اليد وعدم اعتبار كونه بالفعل تحت يده فنقول ان رفع اليد عن هذا الظاهر بحمله على

اعتبار التمكن في الغلات

الدين والوديعة وشبههما اهون من رفع اليد عن ظواهر تلك الاخبار خصوصاً خبر ابن سنان المشتمل على التعليل بانه لم يصل اليه رب، وحيث ان الغالب في مورد كون
سيده قادراً على الاخذ منه فليتأمل **الثالث** مقتضى صريح عبارة المصنف في المتن وظاهر غيره في فتاويهم ومعاقد اجماعاتهم المحكية اعتبار التمكن
من التصرف في الاجناس كلها ولكن في المدارك قال في شرح عبارة المصنف لانه فلا زكوة في المغصوب ما لفظه اطلاق العبارة يقتضي عدم الفرق في
المغصوب بين كونه مما يعتبر فيه الحول كالانعام او لا يعتبر فيه ذلك كالغلات وبهذا التعميم حكم الشارح قده فقال ان الغصب اذا استوعب مدة شرط الوجوب
وهو نموه في الملك بان لم يرجع الى مالكه حتى بدا الصلاح لم يجب وهو مشكل جداً لعدم وضوح ماخذه اذ غاية ما يستفاد من الروايات المتقدمة ان المال
اذا كان مما يعتبر فيه الحول وعاد الى ملكه يكون كالمملوك ابتداء فيجري في الحول من حين عوده ولا دلالة لها على حكم ما لا يعتبر فيه الحول بوجه ولو قيل بوجوب
الزكوة في الغلات متى تمكن المالك من التصرف في النصاب لم يكن بعيداً انتهى واجاب شيخنا المرتضى ره عن دعوى عدم كونه شرطاً في الغلات نظراً الى
اختصاص ادلته بما يعتبر فيه الحول من الاجناس بانه خلاف فتاوى الاصحاب بل خلاف ظاهر ما يستفاد من الاخبار بعد التامل فان قوله ع في رواية سدير المسؤول
فيها عن المال الذي فقد ثم بعد حلول الحول وجده صاحبه بعد سنين انه يزكيه سنة واحدة يعني السنة الاولى قبل الفقدان لانه كان غائباً عنه يدل بمقتضى التعليل
على ان كل مال غائب لا يجب عليه الزكوة والمراد من الغائب ما يعم المفقود فيدل على ان الزكوة لا تتعلق بعين المال المفقود ولا شك في عدم القول بالفصل بينه
وبين مطلق غير المتمكن منه كالمغصوب والمجحود ونحوهما فيدل الخبر على ان الزكوة لا تتعلق بالعين التي لا يتمكن مالكه من التصرف فيها كما اذا فرضنا الزرع حال
انعقاد حبه او تسميته حنطة او شعيراً مغصوباً فالزكوة لا تتعلق بعينها بمقتضى الرواية المنضمة الى عدم القول بالفصل فاذا لم يتعلق بها زكوة فلا
تتعلق به بعد ذلك لان الزكوة انما تتعلق بالغلات بمجرد صدق الاسم او بمجرد انعقاد الحب في ملك المكلف كما يدل عليه جميع ما دل على بيان وقت الوجوب ودعوى
دلالة العمومات على وجوب الزكوة في الغلات خرج منه عدم التمكن من الاخراج فاسدة جداً اذ تلك العمومات ليست الا ما دل على تعلق الزكوة في الاجناس الاربعة
فاذا فرض عدم تعلقها بها حين تحقق عنوان هذه الاجناس في الخارج فلا مقتضي لثبوتها فيها بعد ذلك الا ترى انه لو دخلت في ملك المكلف بعد ذلك
او حدث شرط لم يكن قبل ذلك انتفى الزكوة اجماعاً ولا يجوز التمسك في وجوبها بعموم ما دل على وجوبها في هذه الاجناس فعلم من ذلك ان لتعلق الزكوة بعين
الغلات وقتاً مخصوصاً لو لم تتعلق فيه بها لم تتعلق بعد ذلك انتهى ويمكن الاستدلال له ايضاً بسائر الروايات المتقدمة الواردة في المال الغائب اذ
المنساق من قوله عليه السلام لا صدقة على الدين ولا على المال الغائب عنك حتى يقع في يدك نفي تعلق الزكوة بالمال الغائب كالدين حتى يستولي عليه ويدخل تحت
تصرفه فان هذا هو المراد بالوقوع في اليد لا حقيقته وانصراف المال الغائب عن ثمر الزرع والنخل ان كان فبدوي يرتفع بعد الالتفات الذهني الى المناسبة
بين الحكم وموضوعه وكون الحكم معلقاً على الوصف المناسب المشعر بالعلية وتوهم عدم التنافي بينه وبين تعلق الزكوة بثمرة النخل والزرع بعد وصولها اليه
مدفوع بما نبه عليه شيخنا المرتضى قده في عبارته المتقدمة من انه اذا لم يكن المال حال تعلق الزكوة بالمال واجداً لشرائطها لم يكن مقتضياً لتعلقها به بعد
وليس المقصود بهذه الرواية بيان الحكم التكليفي المحض اي وجوب دفعها الى الفقير كي لا ينافيه تعلق الزكوة به قبل وصوله اليه والا لقيده ببقائه عنده
بعد وصوله حتى يحول عليه الحول فيما يعتبر ذلك فيه بل المقصود به بيان عدم كون المال الغائب كالدين متعلقاً لهذا الحق ما دام غائباً كما هو ظاهر وكذا
ما ورد في ميراث الغائب اذ المقصود بالسؤال في قوله كيف يصنع بميراث الغائب مطلق ما ورثه من ابيه فقوله ع في جوابه يعزل حتى يجيء غاية لمطلق ما ملكه
بالارث زكوياً كان ام غير زكوي ولما حكم الامام عليه السلام بانه يعزل ميراثه حتى يجيء احتمل السائل تعلق الزكوة بماله فسئله عن ذلك فاجابه الامام عليه السلام
بقوله لا حتى يجيء وهذا الكلام بظاهره كلام تام وارد لبيان ما هو المقصود ببيانه من هذا الجواب بحيث لو لم يلحقه سؤال آخر لكان الامام عليه السلام بنفسه
ولم يكن فيه قصور في افادة مرامه وهو بيان عدم تعلق الزكوة بحصته المعزولة له حتى يجيء وهذا الجواب باطلاقه شامل لجميع ما ملكه بالارث مما من شأنه ان يتعلق
به الزكوة سواء كان مما يعتبر فيه الحول ام لم يكن ولا يصلح ان يكون ما ذكره عليه السلام جواباً عن سؤاله الاخير من قوله ع لا حتى يحول عليه الحول قرينة على صرف هذا الكلام
عن ظاهره من الاطلاق كما انه لا يصلح ان يكون قرينة على ان المراد بقوله عليه السلام في صدر الخبر يعزل حتى يجيء خصوص هذا القسم من المال اذ المقصود بهذا الجواب
بيان عدم تنجز التكليف بالزكوة بمجرد مجيئه بل لا بد فيه بعد ذلك من تحقق شرطها وهو حول الحول في الغائب فتخصيصه بالذكر على الظاهر من باب التمثيل
لنكتة الغلبة لا لارادته بالخصوص وكيف كان فهذا الجواب لا يصلح ان يكون قرينة لصرف ما وقع عنه السؤال في القضية الاولى او الثانية عن ظاهرهما من
الاطلاق كما لا يخفى على المتأمل هذا كله مع ان المسئلة بحسب الظاهر مما لا خلاف فيه فالتشكيك فيه لعله في غير محله ولكنك عرفت فيما سبق ان التمكن
من التصرف المعتبر في تحقق اصل التكليف بالزكوة اي تعلقها بالمال عبارة عن كون النصاب تحت يده غير محجوب عنه ولا ممنوع عن التصرف فيه لولا مانع
شرعي حسبما مر الكلام فيه مفصلاً واما امكان صرفها الى مستحقها الذي به يحصل القدرة على اداء الواجب فهو معتبر في الضمان لا في الوجوب فضلاً عن
كونه شرطاً في تعلق الزكوة بالمال الذي هو حكم وضعي سببي لا يدور تحققه مدار صحة التكليف فمتى ملك نصاباً حال عليه الحول وهو في يده تعلقت الزكوة
بماله ووجب صرفها الى مستحقها مهما قدر عليه فامكان الاداء من المقدمات الوجودية للواجب لا من شرائط الوجوب اما القدرة على الامتثال التي هي شرط عقلي
لصحة الطلب فهي عبارة عن كون المكلف ممن يتمكن في شيء من ازمنة مطلوبية الفعل من ايجاده لا كونه بالفعل قادراً عليه فالقدرة العقلية المعتبرة في صحة التكليف
بالزكوة عبارة عن كون المكلف ممن يقدر على ان يصرفها الى مستحقها فيما يستقبل ولو بعد سنين فيتنجز في حقه هذا التكليف بان تحقق سببه وجب
عليه تحصيل القدرة على الاداء ولو بحفظ المال الى ان يتمكن منه فيما يستقبل حيث انه ليس تكليفاً محضاً بل حق مالي يبقى المال عنده عند تمكنه من الاداء(؟)

التمكن من الاداء معتبر في الضمان

لا زكوة في المغصوب ولا في الغائب الا مع التمكن من التصرف فيه

الى المستحق في يده كالامانة لا يضمنه الا بتعد او تفريط فلو تمكن من اداء الزكوة بعد ان وجبت عليه فقصر فيه ولم يؤد حتى تلفت ضمنها بخلاف ما لو لم يتمكن من
ذلك حتى تلفت جميعها او بعضها بلا تفريط وسيأتي لذلك مزيد توضيح ان شاء الله وكيف كان فقد ظهر مما قدمناه انه لا تجب الزكوة في المال المغصوب لا
على غاصبه لعدم كونه ملكاً له ولا على المغصوب منه لعدم كونه في يده بلا خلاف في شيء منهما على الظاهر من غير فرق بين كون المال مما يعتبر فيه الحول كالنقدين
والانعام وبين كونه مما لا يعتبر فيه ذلك كالغلات وما في المدارك من الاستشكال في الاخير في غير محله كما عرفت وقد عرفت ايضاً ان الاظهر عدم
العبرة بتمكنه من استنقاذ المال من الغاصب واثبات اليد عليه بل المدار على كونه بالفعل تحت تصرفه فما عن غير واحد من ان الزكوة انما تسقط في
المغصوب ونحوه اذا لم يمكن تخليصه ولو بدفع بعضه فيجب فيما زاد على الفداء ضعيف وكذا لا تجب الزكوة في المال الغائب الخارج عن تحت سلطنته
واختياره اذا لم يكن في يد وكيله او وليه بلا خلاف فيه على الظاهر للنصوص المستفيضة المتقدمة وانما ذكر الولي ليندرج في هذا الحكم مال الطفل والمجنون
ان قلنا بثبوت الزكوة فيه وجوباً او استحباباً كما نبه عليه في المدارك ثم قال ما لفظه ولا يعتبر في وجوب الزكوة في الغائب كونه بيد الوكيل كما قد يوهمه ظاهر
العبارة بل انما تسقط الزكوة فيه اذا لم يكن مالكه متمكناً منه كما يقتضيه ظاهر التفريع ودلت عليه الاخبار المتقدمة وصرح به جماعة منهم المصنف في
النافع حيث قال فلا تجب في المال الغائب اذا لم يكن صاحبه متمكناً منه ونحوه قال في المعتبر فانه قال بعد ان اشترط التمكن من التصرف فلا تجب في
المغصوب ولا في المال الضائع ولا في الموروث عن غائب حتى يصل الى المالك او وكيله ولا فيما يسقط في البحر حتى يعود الى مالكه فيستقبل به الحول وقال
الشيخ ره في النهاية ولا زكوة على مال غائب الا اذا كان صاحبه متمكناً منه اي وقت شاء فاذا كان متمكناً منه لزمته الزكوة ونحوه قال في الخلاف وبالجملة
فعبارات الاصحاب ناطقة بوجوب الزكوة في المال الغائب اذا كان صاحبه متمكناً منه انتهى ما في المدارك وهو جيد فالمدار على كونه تمام الحول تحت سلطنة
المالك واختياره حقيقة او حكماً كما لو دفن ماله في مكان وسافر الى بلد بعيد فانه بعد ان بعد من بلده مسافة شهر او شهرين مثلاً لا يتمكن من التصرف
فيه بالفعل ولكن كونه كذلك مستند الى اختياره فلا يخرج المال بذلك عن كونه تحت تصرفه واختياره فهو بحكم ما لو كان بالفعل عنده وفي يده وكذا
ما لو كان عند وكيله ولكن هذا فيما اذا كان وكيلا عنه في ابقاء المال عنده كما في الودعي او على الاطلاق بحيث يكون مختاراً من قبل المالك في ان يتصرف
في المال ويتركه حتى يحول عليه الحول واما اذا كان وكيلا عنه في صرفه الى مصرف خاص كما لو وكله في قبض امواله وصرفه الى غرمائه او في بناء مسجد مثلاً ثم
الان انقطع يده عن الوكيل ولم يتمكن الوكيل من صرفه الى ذلك المصرف فبقي المال عنده قهراً حتى حال عليه الحول فيشكل حينئذ تعلق الزكوة به فان هذا النحو
من البقاء عند الوكيل الغائب ليس بمنزلة المال الذي يصل اليه ويبقى عنده وفي يده حتى حال عليه الحول لا حقيقة ولا حكماً خصوصاً فيما لو اطلع المالك على
حاله واراد صرفه الى مصرف آخر ولم يتمكن عنه لغيبته فالقول بعدم تعلق الزكوة به حينئذ لا يخلو من قوة كما ربما يؤيده بل يشهد له النصوص الآتية

لا زكوة في الرهن

الواردة في مال ترك لنفقة عياله الدالة على انه ان كان حاضراً فعليه زكوته وان كان غائباً فلا زكوة عليه وكذا لا تجب الزكوة في الرهن على الاشبه
لتعلق حق الغير به الموجب لنقص ملكيته وعدم جواز التصرف فيه وقد عرفت في صدر المبحث ان هذا النحو من النقص مانع عن تعلق الزكوة خلافاً لما عن الشيخ
في موضع من المبسوط من انه قال لو رهن النصاب قبل الحول فحال الحول وهو رهن وجبت الزكوة فان كان موسراً كلف اخراج الزكوة وان كان معسراً تعلق
بالمال حق الفقراء يؤخذ منه لان حق المرتهن في الذمة ولكن حكي عن موضع آخر منه موافقة المشهور فقال لو استقرض الفاً ورهن الفاً لزمه زكوة الالف
القرض دون الرهن لعدم التمكن من التصرف في الرهن وعنه في الخلاف قال لو كان له الف واستقرض الفاً غيرها ورهن هذه عند المقرض فانه يلزمه زكوة
الالف التي في يده اذا حال الحول دون الالف التي هي رهن ثم استدل بان المال الغائب الذي لا يتمكن منه مالكه لا يلزمه زكوته والرهن لا يتمكن منه
ثم قال ولو قلنا انه يلزم المستقرض زكوة الالفين كان قوياً لان الالف القرض لا خلاف بين الطائفة انه يلزمه زكوتها والالف المرهونة هو قادر
على التصرف فيها بان يفك رهنها والمال الغائب اذا كان متمكناً منه يلزمه زكوته بلا خلاف انتهى وحكي عن ظاهر الشهيدين وجملة ممن تأخر عنهما
القول بتعلق الزكوة بالرهن اذا تمكن من فكه كما هو مورد كلام الشيخ معللاً بصدق التمكن من التصرف فيه وفيه ان القدرة على فك الرهن لا تخرج
الرهن ما دام كونه رهناً عن كونه متعلقاً لحق مانع عن التصرف فيه وقد عرفت انه مثله مانع عن تعلق الزكوة به فالاقوى عدم تعلق الزكوة به مطلقاً سواء

ولا زكوة في الوقف

تمكن من فكه ام لا كما هو ظاهر المتن وصريح بعض آخر وكذا لا تجب الزكوة في الوقف بلا خلاف فيه على الظاهر ولا اشكال لا لمجرد عدم التمكن من التصرف
في عينه وكونه متعلقاً لحق الغير بل لنقص ملكيته بالذات وكونها منتزعة من قصر منفعته على الموقوف من غير ان يكون له حق في التصرف في عينه ومثله خارج
عن منصرف ادلة الزكوة جزماً نعم لو كان وقفاً خاصاً لكان في نمائه اذا بلغ نصيب الموقوف عليه النصاب الزكوة لان نماء الوقف ليس بوقف بل هو ملك طلق

لا زكوة في الضال والمفقود الا لسنة استحباباً

للموقوف عليه فيجري عليه احكامه وكذا لا تجب الزكوة في الحيوان الضال ولا في المال المفقود كما ظهر وجهه فيما مر وفي المسالك قال ويعتبر في مدة الضلال
والفقد اطلاق الاسم فلو حصل لحظة او يوماً في الحول لم ينقطع انتهى وهو جيد كما اعترف به في المدارك اذ المدار على انقطاع يده عن ماله عرفاً ولا يتحقق
ذلك بمجرد الضلال والفقد ما لم يطل مدته بمقدار يعتد به فان من شردت دابته مثلاً او نسي الموضع الذي دفن فيه ماله لا يحصل بمجرد ذلك صدق اسم الضياع
والخروج عن اليد ما لم يستمر ذلك ويرجو عوده عليه ومن هنا قد يفرق بينه وبين المغصوب حيث ان الغاصب اذا كانت يده قاهرة كالعدو الذي ينهب
امواله او قاطع الطريق الذي ينزع ثيابه فانه بمجرد استيلائه على المال ينقطع سلطنة المالك عنه عرفاً ويضعف ملكيته كما هو واضح فان مضى عليه
سنون وعاد زكاه لسنة واحدة استحباباً في المدارك قال هذا مذهب الاصحاب لا اعلم فيه مخالفاً واسنده العلامة في المنتهى الى علمائنا مؤذناً بدعوى

الاجماع عليه حكى عن بعض العامة القول بالوجوب المستند في ذلك ما رواه الشيخ ره في الموثق عن زرارة عن ابيعبدالله عليه السلام انه قال في رجل ماله عنه غائب لا يقدر على اخذه قال فلا زكوة عليه حتى يخرج فاذا خرج زكاه لعام واحد وان كان يدعه متعمدا وهو يقدر على اخذه فعليه الزكوة لكل ما مر من السنين وما رواه الكليني بسند صحيح عن العلاء بن رزين عن سدير الصيرفي وهو ممدوح قال قلت لابيجعفر عليه السلام ما تقول في رجل له مال فانطلق به فدفنه في موضع فلما حال عليه الحول ذهب ليخرجه من موضعه فاحتفر الموضع الذي ظن ان المال فيه مدفون فلم يصبه فمكث بعد ذلك ثلث سنين ثم انه احتفر الموضع من جوانبه كله فوقع على المال بعينه كيف يزكيه قال يزكيه لسنة واحدة لانه كان غائبا عنه وان كان احتبسه ويدل على ان الامر للاستحباب قوله عليه السلام في صحيحة ابرهيم بن ابي محمود في الوديعة التي لا يصل مالكها اليها اذا اخذها ثم يحول عليه الحول يزكي انتهى ويدل عليه ايضا رواية اسحق بن عمار المتقدمة الدالة على اعتبار بقائه عنده بعد وصوله اليه حتى يحول الحول عليه وغير ذلك من الروايات الدالة على اعتبار بقاء النصاب تحت يده تمام الحول في وجوب الزكوة فما عن بعض متاخري المتاخرين من الميل الى القول بوجوب الزكوة لسنة واحدة ضعيف ثم ان مقتضى ظاهر عبارة المتن ان التزكية لسنة واحدة انما تستحب اذا كانت مدة الضلال والفقد ثلاث سنين فصاعدا ولكن في المدارك نقل عن العلامة في المنتهى انه اطلق استحباب تزكية المغصوب والضال مع العود لسنة واحدة ثم نفى الباس عنه وهو في محله لانه اوفق باطلاق الموثقة المزبورة واما خبر سدير فيحتمل قويا بل لعله الظاهر منه ان يكون المراد بالسنة الواحدة السنة الاولى كما وقع التنبيه عليه في عبارة شيخنا المرتضى ره المتقدمة انفا فليتامل وكذا لا تجب الزكوة في القرض حتى يرجع الى صاحبه بحول الحول عليه في يده لانتقاله الى ملك المقترض بالقبض فتجب زكوته عليه لا على صاحب القرض كما عرفته فيما سبق ولو تبرع المقرض بالاخراج عن المقترض ففي المدارك قال الوجه الاجزاء سواء اذن له المقترض في ذلك ام لا وبه قطع في المنتهى قال لانه بمنزلة اداء الدين ويدل عليه صريحا ما رواه الشيخ في الصحيح عن منصور بن حازم عن ابيعبدالله عليه السلام في رجل استقرض مالا فحال عليه الحول وهو عنده فقال ان كان الذي اقرضه يؤدي زكوته فلا زكوة عليه ان كان لا يؤدي ادى المقترض واعتبر الشهيد في الدروس في البيان في الاجزاء اذن المقترض والرواية مطلقة انتهى ما في المدارك **اقول** اما تعليل الاجزاء بانه بمنزلة اداء الدين كما صدر عن العلامة وغير واحد ممن تاخر عنه فلا يخلو من نظر لان الدين حق مخصوص بالمالك يسقط بابراء المالك واستيفائه ذلك الحق من اي شخص يكون سواء رضي به المديون ام لا فان رضا الدائن بكون ما وصل اليه عوضا عما يستحقه من المديون كابراء ذمته كاف في سقوط حقه وفراغ ذمة المديون من غير توقفه على رضاه بل لا يبعد ان يقال بعدم اعتبار رضا الدائن ايضا اذا كان المدفوع اليه من جنس ما يستحقه فليس له الامتناع من قبوله فيما اذا ابذله باذل تبرعا وان لا يخلو من تامل وهذا بخلاف الزكوة فانها ليست ملكا لاحد بالخصوص بل المستحقون مصرف لها فلا يترتب على قبض واحد منهم وقبوله ورضاه كابرائه واسقاطه اثر ما لم يكن ذلك بتعيين من له ولاية التعيين اي المالك ومن قام مقامه خصوصا على القول بتعلق الزكوة بالعين فلا يقاس التبرع باداء الزكوة المتعلق بمال زيد على التبرع بوفاء الدين المتعلق بذمته الذي هو حق لخصوص الدائن لا يعقل بقائه بعد رضا الدائن بكون ما وصل اليه وفاء عنه ولو من غير جنسه او باقل من حقه باي حيلة يكون ولو بفعل الاجنبي اللهم الا ان يدل عليه دليل تعبدي هذا مضافا الى ما قد يقال بان الزكوة من العبادات المتوقف سقوط التكليف بها على مباشرة المكلف ولو بالاستنابة او التسبيب وفيه كلام يأتي في محله ان شاء الله واما الصحيحة فهي بظاهرها غير قاصرة عن افادة المدعى دعوى انصرافها الى صورة اذن المقترض واشتراطه قابلة للمنع وكذا لا تجب الزكوة في الدين الذي لم يكن تاخيره من قبل صاحبه حتى يقبضه بلا خلاف فيه على الظاهر ويدل عليه قوله عليه السلام في صحيحة ابن سنان لا صدقة على الدين ولا على المال الغائب عنك حتى يقع في يدك وموثقة الحلبي عن ابيعبدالله عليه السلام قال قلت له ليس في الدين زكوة قال لا وموثقة اسحق بن عمار قال قلت لابي ابرهيم الدين عليه زكوة قال لا حتى يقبضه قلت فاذا قبضه ايزكيه قال لا حتى يحول عليه الحول في يده وموثقة ابي بصير عن ابيعبدالله عليه السلام قال سألته عن رجل يكون نصف ماله عينا ونصفه دينا فتحل عليه الزكوة قال يزكي العين ويدع الدين قلت فانه اقتضاه بعد ستة اشهر قال يزكيه حين اقتضاه وصحيحة ابرهيم بن ابي محمود قال قلت لابي الحسن الرضا عليه السلام الرجل يكون له الوديعة والدين فلا يصل اليهما ثم ياخذهما متى تجب عليه الزكوة قال اذا اخذهما ثم يحول عليه الحول يزكي وموثقة سماعة قال سألته عن الرجل يكون له الدين على الناس تجب فيه الزكوة قال ليس عليه فيه زكوة حتى يقبضه فاذا قبضه فعليه الزكوة وان هو طال حبسه على الناس حتى يمر لذلك سنون فليس عليه زكوة حتى يخرج فاذا هو خرج زكاه لعامه ذلك الحديث الى غير ذلك من الروايات الدالة عليه ويؤيده ايضا الاخبار الدالة على ان كل ما لا يحول عليه الحول عند ربه فلا شيء عليه وربما يستفاد من خبر عبد الحميد بن سعد الاستحباب في المؤجل على الملي الثقة بعد حلول اجله حيث قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن رجل باع بيعا الى ثلث سنين من رجل ملي بحقه وماله في ثقة يزكي ذلك المال في كل سنة تمر به او يزكيه اذا اخذه فقال لا بل يزكيه اذا اخذه قلت له لكم يزكيه قال قال لثلث سنين وهو محمول على الاستحباب بشهادة غيره مما عرفت ويحتمل قويا ان يكون المقصود بالزكوة في هذه الرواية زكوة مال التجارة لا زكوة النقدين من حيث هي والله العالم فان كان تاخيره من جهة صاحبه فقيل كما عن السيد والشيخين في المقنعة والخلاف والمبسوط تجب الزكوة على مالكه واختاره في الحدائق ايضا ذلك وقيل لا وهذا القول على ما ادعاه في الجواهر هو المشهور شهرة عظيمة بل عليه اجماع المتاخرين وهو الاظهر وان كان الاول احوط واستدل في الحدائق للقول بالوجوب بموثقة زرارة عن ابيعبدالله انه قال في رجل ماله عنه غائب لا يقدر على اخذه قال فلا زكوة عليه حتى يخرج فاذا خرج زكاه لعام واحد ان كان يدعه متعمدا وهو يقدر على اخذه فعليه الزكوة لكل ما مر به من السنين وخبر عمر بن يزيد عن ابيعبدالله عليه السلام قال ليس في الدين زكوة الا ان يكون صاحب الدين هو الذي يؤخره فاذا كان لا يقدر على اخذه فليس عليه زكوة حتى يقبضه وخبر عبد العزيز

لا زكوة على القرض حتى يرجع اليه ما اقرض

ولا في الدين حتى يقبض

لو كان التاخير من قبل الدائن

سألت اباعبدالله عليه السلام عن الرجل يكون له دين قال كل دين يدعه هو اذا اراد اخذه فعليه زكوته وما كان لا يقدر على اخذه فليس عليه زكوة وصحيحة ابي الصباح الكناني عن ابيعبدالله عليه السلام في الرجل ينسى او يعير فلا يزال ماله دينا كيف يصنع في زكوته فقال يزكيه ولا يزكي ما عليه من الدين انما الزكوة على صاحب المال وعن الفقه الرضوي انه قال وان غاب عنك مالك فليس عليك الزكوة الا ان يرجع اليك ويحول عليه الحول وهو في يدك الا ان يكون مالك على رجل متى اردت اخذت منه فعليك زكوته ولا يعارضها الاخبار المتقدمة الدالة على انه لا صدقة على الدين فان مقتضى الجمع بينها وبين تلك الاخبار ارتكاب التقييد في تلك الاخبار بتخصيصها بما اذا لم يكن التاخير من قبل المالك كما هو الغالب ورد على الاستدلال بموثقة زرارة انها بظاهرها اجنبية عن المدعى اما خبر الكناني فهو بظاهره معارض للمعتبرة المصرحة بانه لا صدقة على الدين ولا يصح تخصيصه بالدين الذي يكون تاخيره من قبل صاحبه لان مورد النسية الظاهرة في المؤجل الذي لا سلطنة للمالك على استيفائه مهما اراد ولا اقل من كون المؤجل من اظهر موارده الذي يكون صرف الرواية عنه ابعد من حملها على الاستحباب مع ان الغالب على الظن ان المراد بالزكوة في هذه الرواية كغيرها من اخبار الباب هي زكوة مال التجارة التي سيأتي الكلام فيها ان شاء الله ولما خبرا عمر بن يزيد وعبد العزيز فقد اجيب عنهما بضعف السند كعبارة الرضوي والاولى الجواب عنهما بالحمل على الاستحباب جمعا بينها وبين خبر علي بن جعفر المروي عن كتابه كتاب قرب الاسناد المنجبر انه سأل اخاه عن الدين يكون على القوم المياسير اذا شاء قبضه صاحبه هل عليه زكوة قال لا حتى يقبضه ويحول عليه الحول فهذه الرواية كما تراها نص في عدم الوجوب وقضية الجمع بينها وبين الخبرين المتقدمين وكذا عبارة الرضوي وغيرها بعد تسليم سندها او دلالتها انما هو حمل تلك الاخبار على الاستحباب او زكوة مال التجارة او غيرهما من المحامل هذا مع ان ارتكاب التاويل في تلك الاخبار بالحمل على الاستحباب في حد ذاته اهون من ارتكاب التخصيص والتاويل في العمومات النافية للزكوة على الدين وغيرها من الروايات الظاهرة في اختصاص موجبات الزكوة بالاعيان الخارجية المندرجة تحت مسميات الاجناس الزكوية حقيقة كما لا يخفى على المتامل وربما يؤيد الاستحباب ايضا رواية علي بن جعفر الاخرى عن اخيه موسى عليه السلام قال ليس على الدين زكوة الا ان يشاء رب الدين ان يزكيه ثم انا لو اوجبنا الزكوة في الدين لا يتجه تخصيصه بما اذا كان من جنس النقدين دون ما اذا كان الدين نعما لانصراف ما دل على ثبوت الزكوة في الدين عن مثله ولان السوم شرط في حصولها في الذمة لا يصح ان يوصف بكونه سائمة كي يتوجه عليه ان السائمة والمعلوفة قسمان من الحيوان فكما يجوز ان يثبت نفس الحيوان في الذمة يجوز ان يثبت كل من قسميه فيها فان شرط تعلق الزكوة بالانعام صدق وصف السوم منها في تمام الحول الا اتصافها بكونها سائمة ولو في الذمة كما لا يخفى والكافر تجب عليه الزكوة كغيرها من التكاليف الفرعية التي استفيض نقل الاجماع في كتب الاصول والفروع على كونه مكلفا بها العموم ادلتها وخصوص قوله تعالى وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة وغيره وقد تقدم في مبحث غسل الجنابة من كتاب الطهارة مزيد توضيح وتحقيق لذلك فراجع لكن لا يصح منه ادائها لكونها من العبادات المشروطة بالقربة التي قد يظهر من كلماتهم التسالم على اشتراطها بالايمان كما ربما يشهد له النصوص المستفيضة ان لم تكن متواترة الدالة على اشتراط قبول الاعمال بالولاية وان من لم يوال الائمة فيكون اعماله بدلا لانهم لم يكن له على الله حق فيلزمه بطلان عمله والا يلزم استحقاق الاجر عليه وهو خلاف صريح الاخبار فليتامل وعلله في محكي المعتبر وغيره بان نية القربة معتبرة فيها وهي لا تصح من الكافر وفيه انه ان تم ففي غير مثل النواصب والخوارج وغيرهم من الفرق المحكوم بكفرهم لانكار بعض الضروريات مع اعترافهم بالله تعالى وبوجوب الزكوة وكيف كان فاذا اسلم الكافر سقطت الزكوة عنه كما نص عليه غير واحد بل لم ينقل الخلاف فيه صريحا عن احد نعم قد يلوح من المدارك الميل او القول بالخلاف فانه بعد ان نقل عن المصنف في المعتبر والعلامة في جملة من كتبه التصريح بان الزكوة تسقط عن الكافر بالاسلام وان كان النصاب موجودا لقوله عليه السلام الاسلام يجب ما قبله قال فقط ويجب التوقف في هذا الحكم لضعف الرواية المتضمنة للسقوط سندا ومتنا ولما روي في عدة اخبار صحيحة من ان المخالف اذا استبصر لا يجب عليه اعادة شيء من العبادات التي اوقعها في حال ضلالته سوى الزكوة فانه لا بد ان يؤديها ومع ثبوت هذا الفرق في المخالف يمكن اجرائه في الكافر وبالجملة فالوجوب على الكافر متحقق فيجب بقائه حتى يحصل الامتثال ويتوقف على السقوط بالاسلام دليل يعتد به على انه ربما لزم من هذا الحكم عدم وجوب الزكوة على الكافر كما في قضاء العبادات لامتناع ادائها في حال الكفر وسقوطها بالاسلام الا ان يقال ان متعلق الوجوب ايصالها الى الساعي وما في معناه في حال الكفر وينبغي التامل في ذلك انتهى اقول اما المناقشة في سند مثل هذه الرواية المشهورة المتسالم على العمل بها بين الاصحاب فمما لا ينبغي الالتفات اليها بل وكذا في دلالتها فان مثل الزكوة والخمس والكفارات واشباهها من الحقوق الثابتة في الاسلام بمنزلة القدر المتيقن منها كما يؤيد ذلك بل يدل عليه ما مثل المدعى قضاء الضرورة بجريان سيرة النبي والائمة القائمين مقامه على عدم مؤاخذة من دخل في الاسلام بشيء من هذه الحقوق بالنسبة الى الازمنة الماضية واما المخالف الذي استبصر فهو خارج عن موضوع هذا الحكم فيجب عليه بمقتضى ما جميع ما فاته من التكاليف الثابتة في الاسلام ما لبثه كان مذهبه لكن ما اتى به منها على وفق مذهبه قبل استبصاره ممضى شرعا منه عليه عدا الزكوة المصروفة في غير مصرفها على ما نطق به الاخبار فهذا مما لا ربط له بالمقام ودعوى ان التفرقة بين الزكوة وغيرها في المخالف انما هي باعتبار كونها متعلقة لحق الناس كما وقع في الاخبار التصريح به فهذا يكشف عن ان الزكوة ايضا كسائر الحقوق المالية للغير الثابتة على الكافر التي قد يتامل او يمنع عن كونها مشمولة لحديث الجب مدفوعة بان الحقوق المالية القابلة للتامل او المنع عن كونها مشمولة للنص هي الحقوق الثابتة عليه لا بشرع الاسلام كرد الامانات والديون المستقرة في ذمته والا فقد اشرنا الى ان الخمس والزكوة والكفارات ونظائرها من الحقوق المالية الناشئة من التكاليف المقررة في دين الاسلام من اظهر موارد الحديث

وتسقط الزكوة على الكافر

متعذر لا يجب ان اذا في الذمة

واذا اسلم سقطت وان كان النصاب موجودا

يجب الزكوة في تسعة فقط الذهب والفضة والغنم والبقر والابل والحنطة والشعير والتمر والزبيب

واما ما ذكر من استلزام هذا الحكم عدم وجوب الزكوة على الكافر فهو اشكال يتوجه على سائر التكاليف المشروطة التي يتوقف الخروج عن عهدتها على مقدمة
متقدمة على زمان حصول شرطها وحضور وقتها بحيث لو اخل بها امتنع توجه الخطاب بفعلها بعد حصول شرطه وقد حققنا في اول كتاب الطهارة
لدى البحث عن وجوب الغسل في الليل لصوم الغد ما يندفع به هذا الاشكال وملخصه ان المدار في صحة التكليف وحسن المؤاخذة على مخالفته انما هو على
تمكن المكلف من الخروج عن عهدته ولو بترتيب مقدماته من قبل عشرين سنة لا القدرة المقيدة بحصولها بعد حضور وقت الفعل او حصول
شرطه ولكن يجب عنده توقفه على مقدمة متقدمة ان يتوجه اليه التكليف من حين قدرته عليه فيصح ان يكلف كل احد من اول بلوغه بان يسلم ويؤدي
زكوة امواله في كل سنة ما دام حيا وان ياتي بالفرائض اليومية في اوقاتها ويقضيها في خارج الوقت لدى فوتها في الوقت فاذا كلفه بذلك في اول
بلوغه صحت مؤاخذته على مخالفة الجميع وان كانت صحة الجميع مشروطة باسلامه في اليوم الاول من بلوغه ولا ينافي ذلك سقوطها عنه بحدوث
الاسلام لدى حين حصول شرطها او حضور وقتها كما لا يخفى على المتامل وحيث لا يصح من الكافر اداء الزكوة فاذا تلفت منه لا يجب عليه ضمانها وان اهمل
على ما صرح به في المتن وغيره لانه غير متمكن حين الاداء ولا يكون التلف مع عدم التمكن من الاداء مقتضيا للضمان ولكن قد يشكل ذلك بان عدم تمكنه
من الاداء اذا كان مسببا عن اختياره بقائه على الكفر لا يصلح ان يكون مانعا عن الضمان الذي هو من مقتضيات اليد ما لم يدل دليل على خلافه فالقول
بتحقق الضمان كما ربما يستشعر من كلمات غير واحد من المتاخرين لعله اقوى لكن البحث عنه كالبحث عن وجوب اصل الزكوة على الكافر بعد الالتزام بسقوطه
عنه بالاسلام قليل الفائدة وما يقال من ان ثمرة وجوبها تظهر لجواز القهر عليه كما في غيره من الممتنعين من اداء الزكوة فهو لا يخلو من اشكال اما بالنسبة
الى الذمي والمعاهد فان كان اخذ الزكوة منهم داخلا فيما شرط عليهم فلا كلام فيه والا فالزامهم بدفعها او اخذها منهم بعض شئونها في شرع الاسلام
مشكل لانه ينافي تقريرهم على ما هم عليه لان قضيته ذلك عدم مزاحمتهم فيما يرونه ملكا لهم بسبب نسب او معاملة فاسدة بل ترتيب آثار الملكية الصحيحة على
ما يرونه في مذهبهم ملكا لهم كما في ثمن الخمر والخنزير وميراث العصبة والا لكان وجوب اخراج الزكوة من اموالهم لدى انتقالها الى المسلم بهبة او بيع او ارث و
نحوه من اظهر الثمرات ولكن الظاهر عدم التزام احد بها واما بالنسبة الى الحربي فانه وان جاز اخذ امواله جميعها منه قهرا ولكن الزامه بدفع الزكوة او اخذها
منه بهذا العنوان بحيث يترتب عليه اثره بان يتعين صرفه الى مصرفها المعين فلا يخلو من اشكال فليتامل والمسلم اذا لم يتمكن من اخراجها وتلفت لم يضمن
للاصل وغيره ولو تمكن او فرط ضمن كما يدل عليه روايات مستفيضة منها قول ابي جعفر عليه السلام في حسنة محمد بن مسلم اذا وجد لها موضعا فلم يدفعها فهو لها ضامن
حتى يدفعها وغير ذلك مما تعرفه انشاء الله والمجنون والطفل لا يضمنان ما يتلف اذا اهمل الولي مع القول بالوجوب في الغلات والمواشي لعدم المقتضي له و
انما الكلام في ضمان الولي ففي المدارك وغيره لا يبعد تضمينه لانه مخاطب بالاخراج فيجري مجرى المالك اقول وهو على اطلاقه لم يندرج تحت ما ابد
او الاتلاف لا يخلو من اشكال والله العالم **النظر الثاني** في بيان ما تجب فيه وما تستحب تجب الزكوة في الانعام الابل والبقر والغنم وفي الذهب والفضة
والغلات الاربع الحنطة والشعير والتمر والزبيب لا تجب فيما عدا ذلك اما وجوبها في التسعة المزبورة فمما لا شبهة بل لا خلاف فيه نصا وفتوى قال العلامة
في التذكرة وقد اجمع المسلمون كافة على ايجاب الزكوة في تسعة اشياء الابل والبقر والغنم والذهب والفضة والحنطة والشعير والتمر والزبيب اختلفوا فيما عدا
ذلك انتهى واما عدم وجوبها فيما عدا ذلك ففي محكي المعتبر انه مذهب الاصحاب عدا ابن الجنيد نقل عن ابن الجنيد انه قال تؤخذ الزكوة في ارض العشر من كل
ما دخل القفيز من حنطة وشعير وسمسم وارز ودخن وذرة وعدس وسلت وسائر الحبوبات وفاقا للمحكي عن الشافعي وابي حنيفة ومالك وابي يوسف ويدل على
انحصار وجوب الزكوة في التسعة المزبورة اخبار متظافرة منها صحيح الفضلاء عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام قالا فرض الله الزكوة مع الصلوة في الاموال
وسنها رسول الله صلى الله عليه وآله في تسعة اشياء وعفى عما سواهن في الذهب والفضة والابل والبقر والغنم والحنطة والشعير والتمر والزبيب وعفى رسول الله صلى الله عليه وآله عما سوى ذلك
وفي الموثق كالصحيح عن زرارة وبكير ابني اعين عن ابي جعفر عليه السلام قال ليس في شيء مما انبتت الارض من الارز والذرة والحمص والعدس وسائر الحبوب والفواكه شيء
غير هذه الاربعة الاصناف وان كثر ثمنه الا ان يصير مالا يباع بذهب وفضة تكنزه ثم يحول عليه الحول الحديث وفي الموثق عن عبد الله بن بكير عن محمد الطيار
قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عما تجب فيه الزكوة فقال في تسعة اشياء الذهب والفضة والحنطة والشعير والتمر والزبيب والابل والبقر والغنم وعفى رسول الله
عما سوى ذلك فقلت اصلحك الله فان عندنا حبا كثيرا قال فقال وما هو قلت الارز قال نعم ما اكثره فقلت فيه الزكوة قال فزبرني ثم قال اقول لك ان رسول
الله صلى الله عليه وآله عفى عما سوى ذلك وتقول لي ان عندنا حبا كثيرا افيه الزكوة وفي مرسل القماط انه سئل ابو عبد الله عليه السلام عن الزكوة فقال وضع رسول الله صلى الله عليه وآله الزكوة
على تسعة وعفى عما سوى ذلك الحنطة والشعير والتمر والزبيب والذهب والفضة والبقر والغنم والابل فقال السائل فالذرة فغضب ثم قال كان والله على عهد
رسول الله صلى الله عليه وآله السماسم والذرة والدخن وجميع ذلك فقال انهم يقولون انه لم يكن على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وانما وضع في تسعة لما لم يكن بحضرته غير ذلك فغضب
فقال كذبوا فهل يكون العفو الا عن شيء قد كان ولا والله ما اعرف شيئا عليه الزكوة غير هذا فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر الى غير ذلك من النصوص
الكثيرة البالغة حد التواتر الحاصرة للزكوة في التسعة المزبورة لا حاجة الى استقصائها وبازاء هذه الاخبار اخبار اخر ظاهرها ثبوت الزكوة في كل شيء يكال
من الحبوب منها خبر ابي مريم عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئلته عن الحرث ما يزكى منه قال البر والشعير والذرة والارز والسلت والعدس كل هذا مما يزكى وقال
كلما كيل بالصاع فبلغ الاوساق فعليه الزكوة وصحيحة محمد بن مسلم او حسنته قال سئلته عن الحب ما يزكى منه فقال البر والشعير والذرة والدخن والارز
والسلت والعدس والسمسم كل هذا يزكى واشباهه وعن زرارة في الصحيح مثله وقال كل ما كيل بالصاع فبلغ الاوساق فعليه الزكوة قال جعل رسول الله صلى الله عليه وآله

الاخبار المعارضة للحاصرة في التسعة وحملها على الاستحباب

الصدقة في كل شيء انبتت الارض الا الخضر والبقول وكل شيء يفسد من يومه وخبر الاخر قال قلت لابي عبد الله عليه السلام في الذرة شيء قال لي الذرة والعدس والسلت
والحبوب فيها مثل ما في الحنطة والشعير وكل ما كيل بالصاع فبلغ الاوساق التي يجب فيها الزكوة فعليه فيه الزكوة وموثقة ابي بصير قال قلت لابي عبد الله عليه السلام
هل في الارز شيء فقال نعم ثم قال ان المدينة لم تكن يومئذ ارض ارز فيقال فيه ولكنه قد حصل فيه كيف لا يكون فيه وعامة خراج العراق منه وخبر محمد بن
اسمعيل قال قلت لابي الحسن عليه السلام ان لنا رطبة وارزا فما الذي علينا فيها فقال اما الرطبة فليس عليك فيها شيء واما الارز فما سقت السماء العشر وما
سقي بالدلو فنصف العشر في كل ما كلت بالصاع او قال وكيل بالمكيال وربما يشهد بصدق كلتا الطائفتين وصدورهما عن الامام عليه السلام صحيحة علي بن مهزيار قال قرأت
في كتاب عبد الله بن محمد الى ابي الحسن عليه السلام جعلت فداك روي عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال وضع رسول الله صلى الله عليه وآله الزكوة على تسعة اشياء الحنطة والشعير والتمر والزبيب
والذهب والفضة والغنم والبقر والابل وعفى رسول الله صلى الله عليه وآله عما سوى ذلك فقال له القائل عندنا شيء كثير اضعاف ذلك فقال وما هو فقال الارز فقال
ابو عبد الله عليه السلام اقول لك ان رسول الله صلى الله عليه وآله وضع الزكوة على تسعة اشياء وعفى عما سوى ذلك تقول عندنا ارز وعندنا ذرة فقد كانت الذرة على عهد رسول
الله صلى الله عليه وآله فوقع كذلك هو الزكوة على ما كيل بالصاع وكتب عبد الله وروى غير هذا الرجل عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن الحبوب فقال وما هي فقال السمسم والارز
والدخن وكل هذا غلة كالحنطة والشعير فقال ابو عبد الله عليه السلام في الحبوب كلها زكوة وروي ايضا عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال كل ما دخل القفيز فهو يجري مجرى
الحنطة والشعير والتمر والزبيب قال فاخبرني جعلت فداك هل على هذا الارز وما اشبهه من الحبوب والحمص والعدس زكوة فوقع عليه السلام صدقوا الزكوة في كل شيء كيل و
هذه الاخبار بظاهرها تناقض الروايات الحاصرة للزكوة في التسعة مع ما في بعض تلك الاخبار من التصريح بالعفو عن سائر الحبوب من مثل العدس والحمص و
الارز والذرة وغيرها بعكس ما في هذه الاخبار من التصريح بوضع الزكوة في الجميع وقد نسب الى المشهور الجمع بينهما بحمل هذه الاخبار بالنسبة الى ما عدا
الاجناس الاربعة على الاستحباب وحكي عن السيد حملها على التقية واختار هذا الحمل في الحدائق وبالغ في تشييده وعن الكليني في الكافي انه نقل عن يونس
عبد الرحمن من قدماء اصحابنا انه حمل الاخبار الحاصرة في التسعة على صدر الاسلام وما دل على ثبوتها في الجميع على ما بعد ذلك ويرد على هذا الجمع الاجماع
على حمل الاخبار الحاصرة في التسعة عن هذا الحمل بل بعضها كالنص في ارادتها بالنسبة الى سائر الاعصار واما ما نسب الى المشهور من الحمل على الاستحباب فهو ايضا
لا يخلو من اشكال نظرا الى ما في الاخبار المزبورة من الاشارة الى موافقة الاخبار المثبتة للزكوة في سائر الاجناس للعامة ومناسبتها للتقية ضرورة ان
مثل هذا الحكم الذي هو عمدة ما يتعلق به سلطنة السلاطين بعد اشتهاره لدى العامة واستقرار سيرة سلاطينهم على اخذ الزكوة من سائر الحبوب لم يكن يتاح للامام
عليه السلام انكاره بل كان عليه اظهار الموافقة لهم كما وقع الامر كذلك في هذه الاخبار فلا يبقى لهذه الاخبار بعد ان علم بان ظاهرها الذي هو موافق للعامة
مخالف للواقع ظهور في كونها مسوقة لبيان الحكم الواقعي كي يصلح ان يكون التصريح بنفي الزكوة فيما عدا التسعة في الاخبار الحاصرة للزكوة فيها قرينة
على ارادة الاستحباب من هذه الاخبار وملخص الكلام ان الجمع بين الخبرين المتعارضين بحمل احدهما على الاستحباب وان كان في حد ذاته اولى من الحمل
على التقية الذي هو في الحقيقة بحكم الطرح لكنه في غير مثل المقام الذي يكون احتمال التقية فيه اقوى فان الحمل على التقية حينئذ اقرب الى الواقع من الحمل على
الاستحباب لكن يتوجه على هذا الكلام انه لا اثر لا قوائية احتمال التقية ولا لكون المورد مما لا يعمل للامام عليه السلام عن اظهار مخالفة الواقع في باب التقية
بناء على ما هو الحق المحقق في محله من عدم اشتراط حجية ظواهر الالفاظ بافادة الظن بالمراد بل ولا بعدم الظن بالخلاف فغايته ما في الباب ان كون المورد
كذلك يورث الظن القوي بعدم كون الاخبار المثبتة للزكوة في سائر الاجناس مسوقة لبيان الحكم الواقعي بل صادرة للتقية وهذا الظن ليس بحجة
ولذا لو لم يكن لهذه الاخبار معارض لم يكن هذا الظن مانعا عن العمل بها فمع المعارض ايضا لا يصلح للمانعية اذ كان المعارض بنفسه صالحا لصرف هذه
الاخبار الى الاستحباب الحاصل انه اذا امكن الجمع بين الدليلين المتنافيين في الظاهر بجعل احدهما قرينة على ارتكاب التاويل في الاخر بشهادة العرف وجب الجمع
بينهما بذلك فانه مهما امكن اولى من الطرح لا يجوز الاعتناء باحتمال التقية او مظنتها المخالفتها للاصل واما ما ذكرناه من انه لا يبقى في مثل هذا المقام ظهور
للكلام في ارادة الحكم الواقعي فهو لا يخلو من مغالطة اذ لا اثر لذلك في اختلاف مدلول الكلام من حيث هو بل هو مورث للظن بعدم كون المدلول مرادا في
الواقع وهو غير قادح في حجية الظواهر فالذي ينبغي ان يقال هو ان الاخبار المثبتة للزكوة في كل ما يكال ليست جميعها على نسق واحد بل بعضها يعد في العرف
معارضا للروايات الحاصرة للزكوة في التسعة فهذا مما يتعين حمله على التقية مثل قوله عليه السلام في صحيحة زرارة وجعل رسول الله صلى الله عليه وآله الصدقة في كل شيء انبتت
الارض الا الخضر والبقول فانه بما فيه مثل ما في تلك الاخبار من التصريح بان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يضع الزكوة فيما عدا الغلات الاربع بل عفى عنها وكذا موثقة
ابي بصير التي وقع فيها السؤال عن انه هل في الارز شيء فان ما تضمنته هذه الموثقة بعينه ما صرح الامام عليه السلام بتكذيبه في مرسلة القماط فهذه المرسلة
بمدلولها اللفظي تشهد بان ما تضمنته الموثقة من اقوال العامة المخالفة للواقع فصدوره من الامام لم تكن الا عن علة وبعضها ليس كذلك فانه قد
يوجد فيها ما لا يراه العرف مناقضا لتلك الاخبار بل يجعل تلك الاخبار قرينة على حمل هذا البعض على ارادة مطلق الثبوت الغير المنافي للاستحباب مثل
ما وقع ابو الحسن عليه السلام في جواب مكاتبة عبد الله الثانية صدقوا الزكوة في كل شيء كيل فان مقتضى الجمع بين هذا التوقيع وبين الاخبار الحاصرة حمل
هذا التوقيع على ارادة مطلق الثبوت الذي لا ينافيه العفو عما عدا التسعة كما ربما يؤيد ذلك اشعار لفظ العفو الوارد في تلك الاخبار بذلك
من هنا قد يتجه الالتزام بما صرح به في المتن وغيره بل عن بعض نسبته الى فتوى الاصحاب بل عن الغنية دعوى الاجماع عليه من انه تستحب الزكوة في كل ما
تنبت الارض مما يكال او يوزن عدا الخضر والبقول كالقت والباذنجان والخيار وما شاكلها جمعا بين الاخبار بالتقريب المتقدم ولكن قد يشكل

ان يقول يكون هذا الجمع وجيها لو لم يكن في الاخبار الحاصرة للزكوة في التسعة ما ينافيه بظاهره بحيث يعدّ في العرف معارضا للاخبار المثبتة لها في سائر الاجناس وليس كذلك فان قوله عليه السلام في موثقة زرارة وبكير ليس في شيء مما انبتت الارض من الارز والذرة والحمص والعدس وسائر الحبوب والفواكه شيء غير هذه الاربعة الاصناف يراه العرف مناقضا للروايات الواردة بان في هذه الاشياء صدقة ففي مثل المقام يجب الترجيح بمخالفة العامة لا الجمع بين المتعارضين بارتكاب التاويل بحمل احدهما على ارادة نفي الوجوب والاخر على الاستحباب فان هذا النوع من الجمع مما لا يسوغ ارتكابه بلا شاهد خارجي كما تقرر في محله ودعوى ان الاخبار التي وقع فيها التعبير بلفظ العفو شاهدة لهذا الجمع قابلة للمنع فالانصاف ان حمل الاخبار المثبتة للزكوة في سائر الاجناس باسرها على التقية اشبه اللهم الا ان يقال ان رجحان الصدقة بالذات وامكان ارادة استحبابها بعنوان الزكوة من هذه الاخبار ولو على سبيل التورية التي هي انسب بحال الامام عليه السلام في موارد التقية مع اعتضاده بفهم الاصحاب وفتويهم كاف في اثبات استحبابها من باب المسامحة بل لا يبعد ان يقال ان الرواية الواردة فيمن بلغه ثواب على عمل التي هي مدرك قاعدة التسامح غير قاصرة عن شمول مثل هذه الاخبار وهو غير مناف لتعين طرحها او حملها على التقية من حيث ابتلائها بالمعارض فليتامل واما الخضر والبقول فلا خلاف في انه لا زكوة فيها كما يدل عليه مضافا الى الاخبار الحاصرة للزكوة في التسعة قوله عليه السلام في صحيحة زرارة المتقدمة المصرحة بثبوت الصدقة في كل شيء انبتت الارض الا الخضر والبقول وكل شيء يفسد من يومه وخبره الاخر عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام انهما قالا عفى رسول الله صلى الله عليه وآله عن الخضر قلت وما الخضر قال كل شيء لا يكون له بقاء البقل والبطيخ والفواكه وشبه ذلك مما يكون سريع الفساد قال زرارة قلت لابي عبد الله عليه السلام هل في القضب شيء قال لا وفي خبر محمد بن اسمعيل المتقدم اما الرطبة فليس عليك فيها شيء وخبر عبد العزيز المهتدي قال سئلت ابا الحسن عليه السلام عن القطن والزعفران عليهما زكوة قال لا وموثقة سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام ليس على البقول ولا على البطيخ واشباهه زكوة الحديث وخبر ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال ليس على الخضر ولا على البطيخ ولا على البقول واشباهه زكوة الحديث وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام انه سئل عن الخضر فيها زكوة وان بيع بالمال العظيم فقال لا حتى يحول عليه الحول وصحيحة الحلبي قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ما في الخضر قال وما هي قلت القضب والبطيخ ومثله من الخضر قال ليس عليه شيء الا ان يباع مثله بمال فيحول عليه الحول ففيه الصدقة وعن العضاه من الفرسك واشباهه فيه زكوة قال لا قلت فثمنه قال ما حال عليه الحول من ثمنه فزكه عن الوافي العضاه جمع عضة اصلها عضهة فردت الهاء في الجمع كل شجر له شوك كانه اراد بها الاشجار التي تحمل الثمار كائنة ما كانت والفرسك كزبرج الخوخ او ضرب منه احمر وهذه الاشياء التي دلت الروايات المزبورة على عدم تعلق الزكوة بها اغلبها مما جرت العادة بتقديرها بالوزن ولعل ما في اغلب الروايات المثبتة للزكوة في سائر الحبوب من اطلاق قوله كلما كيل بالصاع او بالمكيال في مقام اعطاء الضابط انما هو للجري مجرى الغالب من عدم تقدير ما عدا الحبوب بالمكائيل وان كان مما يوزن ثم ان مقتضى ظاهر بعض الاخبار المتقدمة بل صريحه عدم تعلق الزكوة بالفواكه وشبهها من الثمار التي ليس لها بقاء بل مطلق ثمر الاشجار على ما يظهر من صحيحة الحلبي على ما ذكر في تفسيرها واوضح منه دلالة على ذلك صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام في البستان يكون فيه الثمار ما لو بيع كان مالا هل فيه صدقة قال لا وفي الجواهر بعد ان ذكر ذلك الا الصحيحة وغيرها على نفي الزكوة في الثمار قال لكن لم اجد من افتى به صريحا عدا الاستاد في كشفه نعم في الدروس والروضة نسبته الى الرواية انتهى اقول لا يبعد دعوى خروج ثمر الاشجار عن منصرف اطلاق ما انبتته الارض المذكور في كلماتهم والله العالم وفي زكوة مال التجارة قولان احدهما الوجوب وقد نسب هذا القول الى قوم من اصحابنا وعن الحسن بن علي نسبته الى طائفة من الشيعة وفي المدارك نقل عن المصنف انه حكى عن بعض علمائنا قولا بالوجوب ثم قال وهو الظاهر من كلام ابن بابويه في من لا يحضره الفقيه والاستحباب اصح واشهر بل في الجواهر هو المشهور نقلا وتحصيلا بل عن الانتصار وظاهر الغنية نسبته الى الامامية ومستند القول بالوجوب ظواهر اخبار كثيرة بالغة في الكثرة نهايتها منها المستفيضة المتقدمة في اوائل الكتاب الواردة في مال اليتيم والمجنون ومنها صحيحة محمد بن مسلم او حسنته قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل اشترى متاعا وكسد عليه وقد زكى ماله قبل ان يشتري المتاع متى يزكيه فقال ان امسك متاعه يبتغي به راس ماله فليس عليه زكوة وان كان حبسه بعدما يجد راس ماله فعليه الزكوة بعدما امسكه بعد راس المال قال وسألته عن الرجل توضع عنده الاموال يعمل بها فقال اذا حال عليه الحول فليزكها ورواية ابي الربيع الشامي عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل اشترى متاعا فكسد عليه متاعه وقد كان زكى ماله قبل ان يشتري به هل عليه زكوة او حتى يبيعه فقال ان كان امسكه ليلتمس الفضل على راس المال فعليه الزكوة ورواية محمد بن مسلم وفيها قال كل مال عملت به فعليك فيه الزكوة اذا حال عليه الحول الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة التي ياتي نقل جملة منها لدى البحث عن موضوع هذا الحكم وشرائطه وقد حمل المشهور هذه الاخبار على الاستحباب جمعا بينها وبين الروايات الدالة بظاهرها او صريحها على عدم الوجوب منها المستفيضة المتقدمة الحاصرة لما يجب فيه الزكوة في التسعة وصحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام انه قال الزكوة على المال الصامت الذي يحول عليه الحول ولم يحركه وصحيحته الاخرى قال كنت قاعدا عند ابي جعفر عليه السلام وليس عنده غير ابنه جعفر عليه السلام فقال يا زرارة ان ابا ذر وعثمان تنازعا على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله فقال عثمان كل مال من ذهب او فضة يدار ويعمل به ويتجر به ففيه الزكوة اذا حال عليه الحول فقال ابو ذر اما ما اتجر به او دير او عمل به فليس فيه زكوة انما الزكوة فيه اذا كان ركازا او كنزا موضوعا فاذا حال عليه الحول ففيه الزكوة فاختصما في ذلك الى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال القول ما قال ابو ذر فقال ابو عبد الله عليه السلام لابيه ما تريد الا ان يخرج مثل هذا فيكف الناس ان يعطوا فقراءهم ومساكينهم فقال ابوه اليك عني لا اجد منها بدا وموثقة ابن بكير وعبيد وجماعة من اصحابنا قالوا قال ابو عبد الله عليه السلام ليس في المال المضطرب به زكوة فقال له اسمعيل ابنه يا ابت جعلت فداك اهلكت فقراء اصحابك فقال اي بني حق اراد الله ان يخرجه فخرج

في الخضر والبقول

استحباب الزكوة في مال التجارة

وموثقة اسحق بن عمار قال قلت لابي ابرهيم عليه السلام الرجل يشتري الوصيفة يثبتها عنده لتزيد وهو يريد بيعها اعلى ثمنها زكوة قال لا حتى يبيعها قلت فاذا باعها يزكي ثمنها قال لا حتى يحول عليه الحول وهو في يده وصحيحة سليمان بن خالد قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن رجل كان له مال كثير فاشترى به متاعا ثم وضعه فقال هذا متاع موضوع فاذا احببت بعته فيرجع الى راس مالي وافضل منه هل عليه فيه صدقة وهو متاع قال لا حتى يبيعه قال فهل يؤدي عنه ان باعه لما مضى اذا كان متاعا قال لا وقد يلوح من عبارة الحدائق الميل الى حمل الاخبار السابقة الدالة بظاهرها على الوجوب على التقية وقد عرفت لدى التكلم في استحباب اخراج الزكوة من مال الطفل اذا اتجر له من انه لنظر ان حمل الروايات الدالة بظاهرها على ثبوت هذا القسم من الزكوة على التقية كما يظهر من صاحب الحدائق لا يخلو من وجه الا ان حملها على الاستحباب كما هو المشهور اوجه فان صدور هذه الاخبار المتكاثرة البالغة فوق حد التواتر لاظهار خلاف الواقع من غير سبق سؤال يلجئ اليه للتقية مع مخالفته للاحتياط في كثير من مواردها في غاية البعد ولا يقاس هذا بزكوة سائر الغلات التي لم نستبعد حمل الاخبار الامرة بها بالغة ما بلغت على التقية حيث ان التقية بدفع زكوة الغلات الى عامل الصدقات من قبل الجائر واظهار الموافقة لهم في ذلك الزمان كانت واجبة على الشيعة فكان على الائمة عليهم السلام الامر باخراجها حقنا لدمائهم كامر علي بن يقطين بالوضوء على نحو مذهب العامة حقنا لدمه وهذا بخلاف زكوة مال التجارة التي لا يعلم تحقق شرائطها غالبا الا ما لكه فلا يقتضي لا يجاب فيها عليهم تقية حيث ان المال الملك المندوحة عن دفعها بانكار اجتماع شرائطها ولا للافتاء بوجوبها تقية ما لم يكن مسبوقا بالسؤال خصوصا مع ان الغالب كون السائل مثل محمد بن مسلم وزرارة وابي بصير ممن لم يكن الامام عليه السلام يتقيهم من جواب التورية والله العالم وكذا يستحب الزكوة في الخيل الاناث كما في المتن وغيره بل عن غير واحد دعوى الاجماع عليه ويدل عليه صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم عنهما عليهما السلام قالا وضع امير المؤمنين عليه السلام على الخيل العتاق الراعية في كل فرس في كل عام دينارين وجعل على البراذين دينارا والخيل العتيق على ما صرح به في الحدائق كريم الاصل وهو ما كان ابواه عربيين والبرذون بكسر الباء خلافه وحسنة زرارة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام هل في البغال شيء قال لا فقلت كيف صار على الخيل ولم يصر على البغال فقال لان البغال لا تلقح والخيل الاناث ينتجن وليس على الخيل الذكور شيء قال قلت فما في الحمير قال ليس فيها شيء قال قلت هل على الفرس او البعير يكون للرجل يركبها شيء قال لا ليس على ما يعلف شيء انما الصدقة على السائمة المرسلة في مرجها عامها الذي يقتنيها فيه الرجل فاما ما سوى ذلك فليس فيه شيء والمرج المرعى وليس لهذين الخبرين ظهور يعتد به في وجوبها بل في اولهما اشعار بعدمه وعلى تقدير تسليم ظهورهما في ذلك يجب رفع اليد عنه جمعا بينهما وبين خبر زرارة احدهما ليس في شيء من الحيوان زكوة غير هذه الاصناف الثلاثة الابل والبقر والغنم وغيره من الاخبار الكثيرة الحاصرة للزكوة الواجبة فيما عدا ما ستعرف انه يجب الظاهر تحقق الاجماع عليه وتسقط الزكوة وجوبا وندبا عما عدا ذلك الا ما ستذكره فلا زكوة في البغال والحمير والرقيق كما يدل عليه مضافا الى الاصل ونصوص الحصر خصوص الاولين الخبران المتقدمان وفي الاخير موثق سماعة ليس على الرقيق زكوة الا رقيق يبتغى به التجارة فانه من المال الذي يزكى واما في الصحيح عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام انهما سئلا عما في الرقيق فقالا ليس في الرأس اكثر من صاع تمر اذا حال عليه الحول وليس في ثمنه شيء حتى يحول عليه الحول فيحتمل قويا ان يكون المراد به زكوة الفطرة على ان يكون المراد بحول الحول حلول ليلة العيد في كل سنة والله العالم ولو تولد حيوان بين حيوانين احدهما زكوي ففي الحاقه بالزكوي اطلاق اسمه لان الاحكام الشرعية تدور مدار عناوين موضوعاتها التي انيط بها الحكم من غير التفات الى الحال فيما لو تولد حيوان مندرج عرفا في مسمى الزكوي المطلق عليه اسمه حقيقة من حيوانين من غير جنسه على خلاف العادة او عكسه فانه يلحقه حكمه فما كان مندرجا في مسمى الغنم مثلا بشهادة العرف فهو حلال يتعلق به الزكوة عند اجتماع شرائط الزكوة وما كان مندرجا في مسمى الخنزير مثلا فهو حرام ونجس سواء كان تولده من جنسه او من غير جنسه او كان مما انشاء الله تعالى بقدرته من شجر او حجر او مدر فما استوجهه في المسالك من الحكم بحرمة اكله اذا كان متولدا من محرمين معللا بكونه فرع محرمين وكذا ما عن غيره من بعض الخاصة والعامة من الخلاف في بعض الفروض المتصورة في المسئلة بعد فرض كون المتولد مصداقا حقيقة في العرف للحيوان المحلل الذي وجبت الزكوة فيه مما لا ينبغي الالتفات اليه

القول في زكوة الانعام

والكلام في الشرائط والفريضة واللواحق اما الشرائط فاربعة الاول اعتبار النصب بلا خلاف فيه نصا وفتوى وهي في الابل اثنا عشر نصابا خمسة كل واحد منها خمس فاذا بلغت ستا وعشرين صارت كلها نصابا ثم ست وثلثون ثم ست واربعون ثم احدى وستون ثم ست وسبعون ثم احدى وتسعون فاذا بلغت مائة واحدى وعشرين فاربعون او خمسون وهذا على المشهور في الجميع بل في المدارك قال هذه النصب مجمع عليها بين علماء الاسلام كما نقله جماعة منهم المصنف في المعتبر سوى النصاب السادس فان ابن ابي عقيل وابن الجنيد اسقطاه واوجبا بنت المخاض في خمس وعشرين الى ست وثلثين وهو قول الجمهور انتهى اقول نسبة الخلاف في النصاب السادس الى ابن الجنيد لعله غفلة منه كما نبه عليه في الحدائق فان ابن الجنيد على ما نقل عنه العلامة في المختلف لم يخالف المشهور في النصاب السادس بل في فريضة النصاب الخامس ففي المختلف قال المشهور ان في خمس وعشرين من الابل خمس شياه فاذا زادت واحدة وجبت بنت مخاض او ابن لبون ذكر ذهب اليه الشيخان والسيد المرتضى وابنا بابويه وسلار وابو الصلاح وابن البراج وباقي علمائنا الا ابن ابي عقيل وابن الجنيد فانهما اوجبا في خمس وعشرين بنت مخاض قال ابن ابي عقيل فاذا بلغت خمسا وعشرين ففيها بنت مخاض الى خمس وثلثين فاذا زادت واحدة ففيها بنت لبون وقال ابن الجنيد ثم ليس في زيادتها يعني على العشرين شيء حتى تبلغ خمسا وعشرين فاذا بلغتها ففيها بنت مخاض انثى فان لم تكن في الابل ابنة لبون ذكر فان لم يكن فخمس شياه فان زادت على الخمس والعشرين واحدة ففيها بنت مخاض انثى فان لم توجد فابن لبون ذكر الى خمس وثلثين فان زادت واحدة على خمس وثلثين ففيها بنت لبون انثى انتهى فالفرق بين النصابين عنده بدلية الخمس شياه في الاول دون الثاني فكان مستنده في هذا التفصيل كون الخمس والعشرين بالخصوص موردا للتعارض من جهة الفضلاء الاربعة التي هي مستند ابن ابي عقيل وسائر الروايات الموافقة للمشهور الدالة على ان فيها خمس شياه فرأى الجمع

الزكوة في الخيل الاناث

حكم المتولد من حيوانين

في زكوة الانعام الثلاثة

بينهما هذا الوجه للخبر الخالص من النظر وربما نقل الخلاف ايضا في بعض ما ذكر عن بعض فعن الصدوق في هدايته انه قال اذا بلغت احدى وستين ففيها جذعة الى ثمانين فاذا
زادت واحدة ففيها ثني الى تسعين وهو المنقول عن رسالة ابيه والفقه الرضوي ايضا وعن السيد في الانتصار انه ذهب الى انه لا يتغير الفرض من احدى وستين الا ببلوغ ثمانين
بل قد يلوح من كلامه اتفاق الامامية عليه مع انه حكى عنه في الناصرية كالشيخ في الخلاف والحلي في السرائر وغيرهم دعوى الاجماع على خلافه وكيف كان فهو ضعيف
محجوج بما سمعت وبما دل على المشهور اخبارا معتبرة مستفيضة منها صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله عليه السلام قال في خمس قلائص شاة وليس فيما دون الخمس شيء وفي
عشر شاتان وفي خمس عشرة ثلث وفي عشرين اربع وفي خمس وعشرين خمس وفي ست وعشرين ابنة مخاض الى خمس وثلثين وقال عبد الرحمن هذا فرق بيننا وبين الناس فاذا
زادت واحدة ففيها ابنة لبون الى خمس واربعين فاذا زادت واحدة ففيها حقة الى ستين فاذا زادت واحدة ففيها جذعة الى خمس وسبعين
فاذا زادت واحدة ففيها ابنتا لبون الى تسعين فاذا زادت واحدة ففيها حقتان الى عشرين ومائة فاذا كثرت الابل ففي كل خمسين حقة وصحيحة ابي بصير عن
ابي عبد الله عليه السلام قال سئلته عن الزكوة قال ليس فيما دون الخمس من الابل شيء فاذا كانت خمسا ففيها شاة الى عشر فاذا كانت عشرا ففيها شاتان الى خمس عشرة فاذا كانت
خمس عشرة ففيها ثلث من الغنم الى عشرين فاذا كانت عشرين ففيها اربع من الغنم الى خمس وعشرين فاذا كانت خمسا وعشرين ففيها خمس من الغنم فاذا زادت واحدة
ففيها ابنة مخاض الى خمس وثلثين وان لم تكن ابنة مخاض فابن لبون ذكر فاذا زادت واحدة على خمس وثلثين ففيها ابنة لبون الى خمس واربعين فاذا زادت واحدة
ففيها حقة الى ستين فاذا زادت واحدة ففيها جذعة الى خمس وسبعين فاذا زادت واحدة ففيها ابنتا لبون الى تسعين فاذا زادت واحدة ففيها حقتان الى عشرين و
مائة فاذا كثرت الابل ففي كل خمسين حقة الحديث وصحيحة زرارة المروية عن الفقيه عن ابي جعفر عليه السلام قال ليس فيما دون الخمس من الابل شيء فاذا كانت خمسا ففيها شاة الى
فاذا كانت عشرا شاتان فاذا بلغت خمسة عشر ففيها ثلاث من الغنم فاذا بلغت عشرين ففيها اربع من الغنم فاذا بلغت خمسا وعشرين ففيها خمس من الغنم فاذا زادت
واحدة ففيها ابنة مخاض الى خمس وثلثين فان لم يكن عنده ابنة مخاض فابن لبون ذكر فان زادت على خمس وثلثين بواحدة ففيها ابنة لبون الى خمس واربعين فان زادت
واحدة ففيها حقة وانما سميت حقة لانها استحقت ان يركب ظهرها الى ستين فان زادت واحدة ففيها جذعة الى خمس وسبعين فان زادت واحدة ففيها ابنتا
لبون الى تسعين فان زادت واحدة فحقتان الى عشرين ومائة فان زادت على العشرين والمائة واحدة ففي كل خمسين حقة وفي كل اربعين ابنة لبون وعن الشيخ باسناده عن
زرارة عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام نحوه بادنى اختلاف في اللفظ وفي الحدائق نقل عن المصنف ره في المعتبر انه قال روى ابو بصير وعبد الرحمن بن الحجاج وزرارة عن
ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام قالا اذا زادت عن خمس وعشرين ففيها بنت مخاض فان لم تكن فابن لبون ذكر الى خمس وثلثين فان زادت فابنة لبون الى خمس واربعين فان
زادت فحقة الى ستين فان زادت فجذعة الى خمس وسبعين فان زادت فابنتا لبون الى تسعين فان زادت فحقتان الى عشرين ومائة قال وهذا مذهب علماء الاسلام
فان زادت ففي كل خمسين حقة وفي كل اربعين ابنة لبون قال وبه قال علماؤنا ثم نقل اقوال العامة ثم قال صاحب الحدائق وهذه الرواية لم يعثر من نقلها احد من
الاصحاب في كتب الاستدلال ولا من المحدثين في كتب الحديث حتى صاحب الوسائل الذي جمع فيه ما زاد على كتب الحديث الاربعة انتهى اقول الذي يغلب على الظن
انه لم يقصد بهذه الرواية الا نقل مضمون الروايات التي سمعتها مفصلة فهي على الظاهر ليست رواية مستقلة غير تلك الاخبار فليتأمل احتج ابن ابي عقيل على ما نقل
عنه بما رواه الكليني والشيخ في الحسن او الصحيح عن زرارة ومحمد بن مسلم وابي بصير وبريد العجلي والفضيل عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام قالا في صدقة الابل في كل خمس
شاة الى ان تبلغ خمسا وعشرين فاذا بلغت ذلك ففيها ابنة مخاض ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ خمسا وثلثين فاذا بلغت خمسا وثلثين ففيها ابنة لبون ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ خمسا
واربعين فاذا بلغت خمسا واربعين ففيها حقة طروقة الفحل ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ ستين فاذا بلغت ستين ففيها جذعة ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ خمسا
وسبعين ففيها ابنتا لبون ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ تسعين فاذا بلغت تسعين ففيها حقتان طروقتا الفحل ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ عشرين ومائة فاذا بلغت
عشرين ومائة ففيها حقتان طروقتا الفحل فاذا زادت واحدة على عشرين ومائة ففي كل خمسين حقة وفي كل اربعين ابنة لبون ثم ترجع الابل على اسنانها وليس
على النيف شيء ولا على الكسور شيء ولا على العوامل شيء انما ذلك على السائمة الراعية الحديث وقد حكي عن السيد المرتضى ره انه اجاب عن هذه الرواية بحمل بنت مخاض
على كونها بالقيمة واحتمل بعض حمله على الاستحباب وعن الشيخ انه اجاب عنها بان قوله فاذا بلغت ذلك ففيها ابنة مخاض يحتمل ان يكون المراد وزادت واحدة
وانما لم يذكر في اللفظ لعلمه بفهم المخاطب لذلك قال ولو لم يحتمل ما ذكرناه لجاز لنا ان نحمل هذه الرواية على ضرب من التقية لانها موافقة لمذهب العامة واورد
عليه المصنف في محكي المعتبر فقال وهذان التأويلان ضعيفان اما الاضمار فبعيد التأويل واما التقية فكيف يحمل على التقية ما صار اليه جماعة من محققي
الاصحاب ورواه احمد بن محمد البزنطي وكيف يذهب على مثل ابن ابي عقيل والبزنطي وغيرهما ممن اختار ذلك مذهب الامامية من غيرهم والاولى ان يقال فيه روايتان
اشهرهما ما اختاره المشايخ الخمسة واتباعهم انتهى ولا يخفى عليك ان الاصحاب انما التجأوا الى ارتكاب مثل هذه التأويلات وابداء مثل هذه الاحتمالات في مقام
التوجيه تفاديا عن طرح مثل هذه الرواية الصحيحة وليس الاشكال المتوجه عليها مخصوصا بهذا الموضع كي يمكن ان يقال فيه روايتان اشهرهما كذا فانها تدل
بظاهرها على ان النصاب السادس خمس وثلثون وفيها ابنة لبون والسابع خمس واربعون وفيها حقة والثامن ستون وفيها جذعة والتاسع خمس وسبعون وفيها ابنتا
لبون والعاشر تسعون وفيها حقتان مع انه يعتبر في جميع هذه النصب زيادة واحدة باتفاق الخاصة والعامة على ما يظهر من التذكرة وغيرها فمن هنا قد يشكل
توجيهها بالحمل على التقية ايضا لمخالفته في سائر فقراتها لمذهب الجمهور ايضا اللهم الا ان يقال ان ترك ذكر اعتبار زيادة واحدة على الخمس والعشرين في
ايجاب بنت مخاض انما هو للجري مجرى التقية وتركها في سائر النصب مع اعتبارها فيها نصا او فتوى للاشارة الى كون زيادة الواحدة على الخمس والعشرين ايضا
معتبرة وان لم تكن مذكورة في اللفظ كما في غيرها من النصب ومما يؤيد الاضمار الذي ذكره الشيخ ما ذكره في الوسائل فانه بعد ان روى هذه الرواية عن الكليني كما ذكرناه

بنت

هكذا النسخة ولكن مقتضى القاعدة خمس عشرة نسخه

فاذا بلغت خمسا وثلثين خ

وعن الشيخ مثله ورواه الصدوق في معاني الاخبار عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن ابرهيم بن هاشم عن حماد بن عيسى مثله الا انه قال على ما في بعض النسخ الصحيحة فاذا
بلغت خمسا وعشرين فان زادت واحدة ففيها بنت مخاض الى ان قال فاذا بلغت خمسا وثلثين فان زادت واحدة ففيها ابنة لبون ثم
قال فاذا بلغت خمسا واربعين وزادت واحدة ففيها حقة ثم قال فاذا بلغت ستين وزادت واحدة ففيها جذعة ثم قال فاذا بلغت خمسا وسبعين وزادت
واحدة ففيها ابنتا لبون ثم قال فاذا بلغت تسعين وزادت واحدة ففيها حقتان وذكر بقية الحديث مثله فعلى هذا تكون هذه الصحيحة ايضا دليلا للمشهور
وكيف كان فهذه الصحيحة مما يجب رد علمها الى اهله لعدم صلاحيتها لمعارضة ما عرفت مع ما فيها من مخالفة الاجماع واختلاف المتن واما القول المحكي عن الصدوقين
فيمكن ان يكون مستنده الرضوي الذي لم تثبت حجيته لدينا ومما يشهد له ايضا خبر الاعمش المروي عن الخصال عن جعفر بن محمد في حديث شرايع الدين قال ويجب على
الابل الزكوة اذا بلغت خمسة فيكون فيها شاة فاذا بلغت عشرة فشاتان فاذا بلغت خمس عشرة فثلث شياه فاذا بلغت عشرين فاربع شياه فاذا بلغت خمسا و
عشرين فخمس شياه فاذا زادت واحدة ففيها ابنة مخاض فاذا بلغت خمسا وثلثين وزادت واحدة ففيها ابنة لبون فاذا بلغت خمسا واربعين وزادت واحدة ففيها
حقة فاذا بلغت ستين وزادت واحدة ففيها جذعة الى ثمانين فاذا زادت واحدة ففيها ثني الى تسعين فاذا بلغت تسعين ففيها ابنتا لبون فاذا زادت واحدة
الى عشرين ومائة ففيها حقتان طروقتا الفحل فاذا كثرت الابل ففي كل اربعين ابنة لبون وفي كل خمسين حقة ويسقط الغنم بعد ذلك ويرجع الى اسنان الابل
وفيه ما لا يخفى من عدم صلاحية هذه الرواية مع ما فيها من مخالفة المشهور المجمع عليه لمعارضة غيرها مما عرفت وينبغي التنبيه على امور الاول ذكر
في المسالك في شرح قول المصنف ره فاربعون او خمسون ومنهما ما لفظه اشار بذلك الى ان النصاب بعد بلوغها ذلك يصير امرا كليا لا ينحصر في فرد وان التقدير
بالاربعين والخمسين ليس على وجه التخيير مطلقا بل يجب التقدير بما يحصل به الاستيعاب فان امكن بهما تخير وان لم يمكن بهما وجب اعتبار اكثرهما استيعابا
مراعاة لحق الفقراء ولو لم يمكن الا بهما وجب الجمع فعلى هذا يجب تقدير اول هذا النصاب وهو المائة وواحد وعشرون بالاربعين والمائة وخمسين بالخمسين
والمائة وسبعين بهما ويتخير في المائتين وفي الاربعمائة يتخير بين اعتباره بهما وبكل واحد منهما وعن المحقق الثاني وغيره ايضا التصريح بان التقدير بالاربعين
والخمسين ليس على وجه التخيير بل على النحو الذي ذكره في المسالك بل ربما نسب ذلك الى المشهور خلافا للمحكي عن المحقق الاردبيلي والشهيد الثاني في
فوائد القواعد وغير واحد ممن تأخر عنهما كاصحاب المدارك والحدائق والرياض فقالوا بالتخيير ففي المدارك بعد نقل عبارة المسالك المتقدمة قال ما لفظه
وما ذكره رحمه الله احوط الا ان الظاهر التخيير في التقدير بكل من العددين مطلقا كما اختاره قدس سره في فوائد القواعد ونسبه الى ظاهر الاصحاب لاطلاق
قوله عليه السلام في صحيحة زرارة المتقدمة فان زادت على العشرين والمائة واحدة ففي كل خمسين حقة وفي كل اربعين ابنة لبون ويدل عليه صريحا اعتبار
التقدير بالخمسين خاصة في روايتي عبد الرحمن وابي بصير المتقدمتين ولو كان التقدير بالاربعين متعينا في المائة وواحد وعشرين وما في معناها لما
ساغ ذلك قطعا انتهى ويتوجه على الاستدلال بصحيحة زرارة ونظائرها مما وقع فيه التعبير بان في كل خمسين حقة وفي كل اربعين ابنة لبون ان المقصود
بذلك بيان ان الابل اذا كثرت وتجاوزت عن المائة والعشرين لا يتعلق النصاب بخصوص عدد المجموع بل يلاحظ العدد خمسين خمسين واربعين اربعين
فيخرج الفريضة منه على ما يقتضيه ذلك العدد بهذه الملاحظة فالنصاب كل خمسين كل اربعين فكل جزء يفرض منه بالقاعدة الاربعين فهو موجب
لثبوت ابنة لبون فيه للفقير وكل ما يفرض بالقاعدة الخمسين فهو سبب لثبوت حقة فيه ولكن لا على سبيل الاجتماع بل على سبيل التبادل اذ المال الواحد
لا يزكى مرتين فالمراد بهذه العبارة ان الزكوة الواجبة في هذا المال هي انه اذا قسمت الى كل اربعين اربعين تقع ابنة لبون في كل اربعين مصداقا لما يجب
انه يحصل بدفعها الى المستحق الخروج عن عهدة ما في كل اربعين من هذا العدد واذا قسمت الى كل خمسين خمسين فدفع حقة عن كل منها كذلك فهو
مخير في اخراج ايهما شاء اذا امكن الخروج عن عهدة جميع ما ثبت في هذا المال بأي من العددين كما اذا كان كل من العددين عادا للجميع كما في المائتين والاربعمائة
والا تعين عليه الاخذ بما يحصل به الاستيعاب ان كان والا فالاكثر استيعابا الا انا اذا فرضنا المجموع مائة وخمسين فقد تعلقت الزكوة بمجموعها
لان المجموع ثلث مصاديق للخمسين وقد دلت الادلة باسرها على ان في كل خمسين حقة فلا عفو في هذا العدد فلو عمل فيه بعموم قوله في كل اربعين ابنة
لبون لزم بقاء ثلثين منه غير مزكى مع كونها جزءا من النصاب الآخر لان هذا العموم لا يقتضي الا كون ثلاث بنات لبون مجزية عما في هذا العدد من الاربعينات
الثلث واما كون الثلثين الزائدة عليها عفوا مع كونها جزءا من النصاب الآخر فليس من مقتضيات هذا العموم فيجب في مثل الفرض مقدمة للخروج عن عهدة
الزكوة الثابتة في الجميع احتسابها خمسين خمسين ومن هنا يظهر الحال في الفرض الذي حصل الاستيعاب بهما معا او كان احدهما اكثر استيعابا فان مقتضى
الملاك سببية كل من الاربعين والخمسين لثبوت موجبه عدم الخروج عن عهدة الزكوة المفروضة في مجموع هذا المال الا بالاخذ بما يحصل به الاستيعاب مع
الامكان والا فالاكثر استيعابا ولعل هذا المعنى هو المقصود بقوله ع في ذيل صحيحة الفضلاء بعد ان ذكر النصاب الكلي ثم ترجع الابل على اسنانها وفي
خبر الاعمش ويرجع الى اسنان الابل يعني انه بعد ان كثرت الابل لا يبقى لفريضتها حد مضبوط بل يجعل الابل منطبقا على الاسنان التي يتحقق بها تزكية
الجميع وهذا مما يختلف باختلاف الموارد ففي مورد هي ثلث بنات لبون وفي آخر بنتا لبون وحقة وفي ثالث عكسه وفي رابع ثلاث حقق وهكذا وربما
يؤيده ايضا قوله عليه السلام في الصحيحة المزبورة بعد هذه الفقرة وليس على النيف شيء ولا على الكسور شيء فانه مشعر باختصاص العفو بالنيف الذي هو اسم لما
بين العقدين دون نفس العقود وهذا انما يتم لو جعلنا المرجع اسنان الابل المعنى الذي ذكرناه اذ لا عقد من العقود الا ويطابقه احد النصابين او
كل منهما او بهما معا كما لا يخفى على المتأمل والمراد بقوله ليس على النيف شيء على الظاهر انما هو في النصاب الاخير بعد ان كثرت الابل لا مطلقا كما ينبه

هكذا النسخة ومقتضى القاعدة خمسا وعشرين بدون الواو نسخه

ثبوته في مثل ست وعشرين وغيرها من النصب التي وقع التصريح بحكمها مفصلا قبل هذه الفقرة فلا مقتضى لحمل النيف على ازادة ما بين النصابين كما قيل
ومما يؤيد ما بيناه اعتبار الاخذ بما يحصل معه الاستيعاب لو من مجموع النصاب وروده كذلك في زكوة البقر في الصحيحة المزبورة واجيب عن الاستدلال برواية
عبد الرحمن وابي بصير بان هاتين الروايتين ظاهرهما انحصار النصاب الاخير في الخمسين والفريضة الاخيرة في الحقة وهذا الظاهر غير مراد من المخالفة
للاجماع والنصوص المتقدمة فيجب حملها على بيان احد النصابين وهو وان استلزم تاخير البيان بالنسبة الى الموارد التي لا يمكن العد بخمسين ولكن
عن وقت الخطاب لا الحاجة ولا محذور وفيه بيان او في ان ظهور قوله في الخبرين فاذا كثرت الابل ففي كل خمسين حقة في انحصار النصاب الاخير في الخمسين
والفريضة الاخيرة في الحقة ليس الا من باب السكوت في مقام البيان فهو لا يصلح معارضا للنصوص المصرحة بعدم الانحصار ووجود نصاب آخر وهو كل
اربعين وان في كل اربعين ابنة لبون وقضيته سببية كل من النصابين لثبوت مقتضاه على الاطلاق عدم تحقق العفو الا في النيف الخارج عن موضوع
كل من النصابين كما عرفت وقد اندفع بما اشرنا اليه من ان المقصود بمثل قوله عليه السلام في صحيحة زرارة فان زادت على العشرين والمائة واحدة ففي كل خمسين
حقة وفي كل اربعين ابنة لبون بيان صيرورة النصاب كليا عند صيرورة العدد كثيرا وتجاوزه عن المائة والعشرين لا في خصوص ما اذا زادت واحدة ما
يقال من ان الادلة واردة في مقام بيان الحكم عند زيادة واحدة على العشرين والمائة فكيف يمكن الحكم بعدم جواز احتسابها بخمسين في خصوص هذا
المورد توضيح الاندفاع انه لم يقصد بهذا الكلام بيان الحكم في خصوص هذا المورد بل صيرورة النصاب كليا من هذا الحد مع انا لم نقل بخروج هذا المورد
عن موضوع هذا الحكم وانما بل ارتكبنا فيه مخالفة ظاهر وقلنا بعدم كفاية دفع حقتين في الخروج عن عهدة جميع الزكوة الواجبة في مجموع هذا العدد الثابتة
بعموم قوله في سائر الاخبار وفي كل اربعين ابنة لبون فلاحظ وتدبر **الثاني** هل التخيير في مثل المائتين والاربعمائة او مطلقا لو قلنا به فهل هو
للمالك او الساعي وجهان اوجههما الاول اذ ليس للساعي الا الزامه بدفع ما الزمه الشارع بدفعه فاذا كان مفاد حكم الشارع ان ما وجب في ماله ما
يقع في كل اربعين ابنة لبون مصداقا له وفي كل خمسين حقة ولم يعين عليه احدهما فليس للساعي الامتناع من قبوله فما عن الشافعي من تخيير الساعي نظرا
الى تحقق سبب الفريضتين فليس للمالك الامتناع عنه ضعيف **الثالث** هل الواحدة الزائدة على المائة والعشرين شرط في وجوب الفريضة او جزء
من النصاب الذي هو موردها وجهان من ظهور قوله في كل اربعين ابنة لبون ان مورد الحق الذي يثبت في المائة واحدى وعشرين ثلاث اربعينات فالواحدة
خارجة منها ومن ان هذا الكلام مسوق لبيان ما يجب اخراجه في زكوة الابل المتجاوز عددها عن المائة والعشرين والا فمتعلق الحق هو مجموع المال لا
خصوص الاربعينات والاول اوفق بما يقتضيه الجمود على ظاهر كلمة في فليتأمل وربما فرعوا على هذا النزاع احتساب جزء منه على الفقير لو تلف بلا تفريط
وفيه بحث سيأتي تحقيقه في محله انشاء الله تعالى وفي البقر نصابان ثلثون واربعون دائما بالغا ما بلغت وقضية ذلك على ما عرفته انفا وجوب الرجوع الى
ما يحصل به الاستيعاب من كل من العددين ومنهما معا ويدل عليه ما رواه الكليني ره عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن حماد عن حريز عن زرارة ومحمد بن مسلم وابي
بصير وبريد العجلي والفضيل عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام انهما قالا وفي البقر في كل ثلثين بقرة تبيع حولي وليس في اقل من ذلك شيء وفي اربعين بقرة
مسنة وليس فيما بين الثلثين الى الاربعين شيء حتى تبلغ اربعين فاذا بلغت اربعين ففيها مسنة وليس فيما بين الاربعين الى الستين شيء فاذا بلغت
الستين ففيها تبيعان الى السبعين فاذا بلغت السبعين ففيها تبيع ومسنة الى الثمانين فاذا بلغت الثمانين ففي كل اربعين مسنة الى تسعين فاذا
بلغت تسعين ففيها ثلاث تبيعات حوليات فاذا بلغت عشرين ومائة ففي كل اربعين مسنة ثم ترجع البقر على اسنانها وليس على النيف شيء ولا على الكسور
شيء ولا على العوامل السائمة شيء انما الصدقة على السائمة الراعية الحديث وفي خبر الاعمش المروي عن الخصال ويجب على البقر اذا بلغت ثلثين بقرة تبيعة
حولية فيكون فيها تبيع حولي الى ان تبلغ اربعين بقرة ثم يكون فيها مسنة الى ستين ثم يكون فيها مسنتان الى تسعين ثم يكون فيها ثلاث تبايع ثم
بعد ذلك تكون في كل ثلثين بقرة تبيع وفي كل اربعين مسنة وفي الغنم خمسة نصب اولها اربعون وفيها شاة ثم مائة واحدى وعشرون وفيها شاتان ثم
مائتان وواحدة وفيها ثلاث شياه بلا نقل خلاف في شيء من ذلك الا من الصدوق فانه في النصاب الاول فاعتبر فيه زيادة واحدة على الاربعين وهو ضعيف
كما ستعرف ولعله لذلك لم يعتد غير واحد بخلافهما وادعوا صريحا او ظاهرا على ما حكي عنهم الاجماع على هذه النصب الثلثة ثم ثلثمائة وواحدة وهو
النصاب الرابع فاذا بلغت ذلك قيل يؤخذ من كل مائة شاة وقد نسب هذا القول في المدارك وغيره الى جملة من الاجلاء كالشيخ المفيد والمرتضى والصدوق
وابن ابي عقيل وسلار وابن حمزة وابن ادريس وعلى هذا فيكون النصب اربعة وقيل بل تجب في الثلثمائة وواحدة اربع شياه حتى تبلغ اربعمائة فتجب في النصاب
كليا ويسقط هذا الحساب بعد الغنم مائة فيؤخذ من كل مائة شاة بالغا ما بلغ وهو الاشهر بل المشهور كما في الجواهر بل عن الخلاف وظاهر الغنية
دعوى الاجماع عليه استدل للقول الاول بصحيحة محمد بن قيس عن ابي عبد الله عليه السلام قال ليس فيما دون الاربعين من الغنم شيء فاذا كانت اربعين ففيها شاة
الى عشرين ومائة فاذا زادت واحدة ففيها شاتان الى المائتين فاذا زادت واحدة ففيها ثلاث من الغنم الى ثلثمائة فاذا كثرت الغنم ففي كل مائة شاة اذ المنساق
من قوله فاذا كثرت الغنم بقرينة سابقه ارادة تجاوز عددها عن الحد المذكور وقبلها الى الثلثمائة كما ورد نظيره في نصاب الابل في عدة روايات ويدل عليه
خبر الاعمش الآتي بالترتيب المزبور في المدارك نقل عن العلامة في المنتهى انه استدل على هذا القول ايضا بما رواه ابن بابويه في الصحيح عن زرارة عن
الباقر قال فان زادت واحدة ففيها ثلاث شياه الى ثلثمائة فاذا كثرت الغنم سقط هذا كله واخرج من كل مائة شاة ثم قال واقول ان هذا المعنى موجود
لا يحضره الفقيه بعد رواية زرارة والظاهر انه ليس من جملة الرواية كما يدل عليه اول الكلام واخره ولهذا لم ينقلها العلامة في غير هذا الكتاب ولا تعرض لها

في نصب البقر

في نصب الغنم

احد فيما اعلم اقول ما في الفقيه على ما نقلها في الحدائق صورته هكذا اروى حريز عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال قلت له في الجواميس شيء قال مثل ما في البقر
وليس على الغنم شيء حتى تبلغ اربعين شاة فاذا زادت واحدة ففيها شاة الى آخر العبارة وسوقها يشهد بكونها من كلام الصدوق كما يؤيد ذلك عدم
ذكره في الكافي بعد تلك الرواية فلاحظ حجة القول المشهور صحيحة الفضلاء ذكر جملة منها في المقامين المتقدمين وفيها وفي الشاة في كل اربعين شاة شاة
وليس فيما دون الاربعين شيء ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ عشرين ومائة فاذا بلغت عشرين ومائة ففيها مثل ذلك شاة واحدة فاذا زادت على عشرين
ومائة ففيها شاتان وليس فيها اكثر من شاتين حتى تبلغ مائتين فاذا بلغت مائتين ففيها مثل ذلك فاذا زادت على المائتين شاة واحدة ففيها
ثلث شياه ثم ليس فيها اكثر من ذلك حتى تبلغ ثلثمائة فاذا بلغت ثلثمائة ففيها مثل ذلك ثلاث شياه فاذا زادت واحدة ففيها اربع شياه حتى تبلغ اربعمائة
فان تمت اربعمائة كان على كل مائة شاة وسقط الامر الاول وليس على ما دون المائة بعد ذلك شيء وليس في النيف شيء الحديث وفي المدارك بعد ذكر مستند
القولين قال المسئلة قوية الاشكال لان الروايتين معتبرتا الاسناد والجمع بينهما مشكل جدا ومن ثم اورد هما المصنف ره في المعتبر من غير ترجيح اقتصر
في عبارة الكتاب على حكاية القولين ونسبة القول الثاني الى الشهرة وقال العلامة في المنتهى ان طريق الحديث الاول اوضح من الثاني واعتضد بالاصل
فيتعين العمل به وهو غير جيد مع ان الرواية الثانية مخالفة لما عليه الاصحاب في النصاب الثاني وذلك مما يضعف الحديث ولو كانا متكافئين في السند
المتن لامكن حمل الرواية الاولى على التقية لموافقتها لمذهب العامة او حمل الكثرة الواقعة فيها على بلوغ الاربعمائة ويكون حكم الثلثمائة وواحدة مهملا في
الرواية انتهى اقول ما ذكره من ان الرواية الثانية مخالفة لما عليه الاصحاب فهو مبني على ما رواها عن الشيخ من انه قال وليس فيما دون الاربعين شيء حتى تبلغ
عشرين ومائة ففيها شاتان الحديث وفي هذا المتن مروي عن التهذيب وهو عجيب لظاهر انه من سهو قلم الناسخ او الشيخ في هذا الكتاب اما على ما قدمناه وهو
رواية الكليني في الكافي والشيخ في الاستبصار على ما اعترف به في الحدائق فهو موافق لما عليه الاصحاب فلا اعتداد بما نقل عن التهذيب بعد شهادة مضمون
الرواية وسوقها مضافا الى القرائن الخارجية بوقوع السقط فيه ولعله لذا لم يعتد صاحب الوسائل بهذا الاختلاف فانه بعد ان رواها عن محمد بن يعقوب
كما قدمناه قال محمد بن الحسن باسناده عن محمد بن يعقوب مثله فلم يعتد بما في التهذيب لمعلومية وقوع السهو فيه وكانت النسخة الموجودة عنده مهذبة
عن ذلك وكيف كان فهو لا يصلح لمعارضة الكافي الذي هو الاصل في نقله مع ان مخالفة هذه الفقرة لما عليه الاصحاب لا توهن مثل هذا الحديث الذي هو المعول
عليه في كثير من الفروع التي ستسمعها واما ما قيل من ان طريق الحديث الاول اوضح من الثاني فكانه اشير بذلك الى ما في طريق الخبر الثاني من اشتماله على ابراهيم
بن هاشم الذي قد يناقش في توصيف حديثه بالصحة حيث ان اهل الرجال لم ينصوا على توثيقه وهذا مما لا ينبغي الالتفات اليه فان ابراهيم بن هاشم باعتبار
جلالة شانه وكثرة رواياته واعتماد ابنه والكليني والشيخ وسائر العلماء والمحدثين غني عن التوثيق بل هو اوثق في النفس من اغلب الموثقين الذين لم يثبت
وثاقتهم الا بظنون اجتهادية غير ثابتة الاعتبار والحاصل ان الخدشة في روايات ابراهيم في غير محلها خصوصا في هذا الحديث الذي هو من اوثق
الروايات المعتبرة لدى الاصحاب المعول بها في جل فقراتها حتى ان مثل السيد الذي لا يعمل باخبار الآحاد ارتكب لبعد في تاويلها بالنسبة الى نصب الابل
التي هي بظاهرها مخالفة للمشهور والمجمع عليه فالحق مكافئة الخبرين من حيث السند فضلا الاول عن المكافئة من حيث الدلالة لا من جهة الصدور كما يشير
اليه في عبارة المدارك فان استفادة حكم ثلثمائة وواحدة من اطلاق قوله فاذا كثرت الغنم مع انه لا اثر يعتد به في اتصافها بهذه الصفة لو لم تكن مصرحة
بما قبل هذه الزيادة انما هي لمناسبة المقام وسوق الكلام لبيان حكم الغنم على الاطلاق الكاشف عن ان المقصود بهذا العموم هو بيان حكم الغنم عند تجاوزه
عن هذا الحد وهذا غاية الظهور فلا يصلح معارضا للنص الصريح بانه اذا زادت على الثلثمائة واحدة ففيها اربع شياه خصوصا مع موافقته للتقية فانه
مذهب الفقهاء الاربعة على ما قيل فهو قاصر عن معارضة الخبر الثاني وهي صحيحة الفضلاء من حيث وجه الصدور ايضا فالمتجه هو الاخذ بمضمون هذه الصحيحة
كما هو المشهور وحمل الكثرة الواقعة في صحيحة محمد بن قيس وخبر الاعمش الآتي على بلوغ الاربعمائة فيكون حكم الثلثمائة وواحدة مسكوتا عنه ولعل الحكمة
في اهمالها ارادة التقية والله العالم واما ما حكي عن الصدوق من اعتبار زيادة الواحدة على الاربعين في النصاب الاول فقد رده غير واحد بعدم وجود دليل
عليه واعترض عليهم في الحدائق بما لفظه لا يخفى ان ما ذكره الصدوق في هذا المقام من اوله الى آخره عين عبارة كتاب الفقه الرضوي ومنه يعلم انه المستند
له فيما ذكره اقول ويمكن ان يكون مستنده ما رواه في الخصال باسناده عن الاعمش في حديث شرايع الدين عن جعفر بن محمد عليهما السلام قال ويجب على الغنم الزكوة
اذا بلغ اربعين شاة وتزيد واحدة فيكون فيها شاة الى عشرين ومائة فاذا زادت واحدة ففيها شاتان الى مائتين فان زادت واحدة ففيها ثلاث شياه
الى ثلثمائة وبعد ذلك يكون في كل مائة شاة شاة وكيف كان فهو ضعيف فان شيئا منهما لا ينهض حجة في مقابل ما عرفت ثم ان ههنا سؤالا مشهورا وهو انه
اذا وجب اربع شياه عند بلوغها ثلثمائة وواحدة ولم يتغير الفريضة حتى تبلغ خمسمائة فاي فائدة تترتب على جعل الاربعمائة نصابا وكذلك الكلام بالنسبة
الى الثلثمائة وواحدة على القول الآخر حيث لا يجب عندها الا ما يجب بالنصاب الذي قبلها الى المائتان وواحدة وهي ثلاث شياه ولا يتغير الفريضة على هذا
القول حتى تبلغ اربعمائة فيتوجه على هذا القول ايضا السؤال عن فائدة جعل الثلثمائة وواحدة نصابا مستقلا واجاب عنه في الجواهر بانه يمكن ان يكون الوجه
في ذلك متابعة النص وان الاتحاد في الفريضة مع فرض كون النصاب كليا ذا افراد متعددة بنفرد عن الاول في غالب افراده كخمسمائة نصابا عند غيره ايخ
ولا يخفى عليك ان الجواب الاول اسكات محض واما الثاني فغير حاسم لمادة السؤال فانه بذلك بيان معقولية امكان جعل النصاب كليا عند بلوغها الى
الحد والغاء خصوصيات الافراد وان اتحد مقتضاهما في بعض الموارد فهذا مما لا مجال لانكاره وانما المقصود بالسؤال الاستفهام عن الثمرة المترتبة على

ابراهيم بن هاشم من اغلب الموثقين

ما فائدة جعل الاربعمائة نصابا خامسا

جعل الاربعمأة نصابا كليا وانه اى فرق بين ذلك بين ما لو اهمل الاربعمأة وقال اذا بلغت ثلثمأة وواحدة ففيها اربع شياه حتى تبلغ خمسمأة فاذا تمت خمسمأة كان على كل مأة شاة فبنى من الجوابين المذكورين لا يجدى فى رفع هذا السؤال وقد اشار المصنف الى الجواب عنه بقوله وتظهر الفائدة فى الوجوب اى محل الوجوب وفى الضمان اما الاول فانه اذا كانت اربعمأة فمحل الوجوب مجموعها اذ المجموع نصاب ومحل الوجوب النصاب لو نقصت عن الاربعمأة ولو واحدة كان محل الوجوب الثلثمأة وواحدة والزائد عفو ويتفرع على هذا جواز تصرف المالك فيه قبل اخراج حق الفقير بناء على المنع عنه قبل الاخراج لا مع الضمان كما هو المصرح به فى كلماتهم فان هذا انما هو فيما يتعلق به الوجوب دون العفو كما هو صريح بعض وسياتى تحقيقه انشاء الله واما الثانى اى الضمان فهو ايضا متفرع على محل الوجوب فلو تلف من اربعمأة واحدة بعد الحول بغير تفريط سقط من الوجوب جزء من مأة جزء من شاة وان شئت قلت اربعة اجزاء شاة من اربعمأة جزء ولو كانت ناقصة من اربعمأة ولو واحدة وتلف منها شئ ما دامت الثلثمأة باقية لم يسقط من الفريضة شئ وكذلك الكلام على القول الاخر بالنسبة الى الثلثمأة وواحدة الى واحدة ولكن على هذا القول ياتى الكلام فى ان الواحدة الزائدة على الثلثمأة هل هو شرط الوجوب وجزء الواجب فان فيه الوجهين المتقدمين فى الواحدة الزائدة على المأة والعشرين فى نصاب الابل فعلى القول بالشرطية لا يترتب على تلفه نقص فى الواجب بخلاف الجزئية وفى المدارك بعد شرح عبارة المتن قال ما لفظه لكن يمكن المناقشة فى عدم سقوط شئ من الفريضة فى صورة النقص عن الاربعمأة لان مقتضى الاشاعة توزيع التالف على الحقين وان كان الزائد على النصاب عفوا اذ لا منافاة بينهما كما لا يخفى على المتامل انتهى وتبعه فى هذه المناقشة بعض من تاخر عنه وتلخص هذه المناقشة ان الزكوة تتعلق بالعين فهى حصة شائعة فى مجموع هذا الغنم فكون الزائد عفوا معناه عدم كونه مؤثرا فى ايجاب شئ زائد على ما يوجبه النصاب لا كونه ممتازا عما تعلق به حق الفقير واجاب عنها فى الحدائق بانه ان اريد بتعلق الزكوة بالعين تعلقها بالمجموع المشتمل على النصاب والزائد الذى هو عفو فهو ممنوع وان اريد بعين النصاب فيكون حقا شائعا فى مجموع النصاب فهو مسلم لكن لا يلزم منه ما ذكره ثم اطال الكلام فى ايضاحه بما لا يهمنا نقله وقد يتخيل ان ما ذكره فى الجواب كلام صورى لا يكاد يرجع الى محصل نظرا الى ما تقدمت الاشارة اليه من انه ليس للنصاب وجود ممتاز عما عداه كى يكون حصة الفقراء شائعة فى خصوص كل فرد من افراد هذا المجموع اذا لوحظ منضما الى ما عداه مما يكمل به العدد البالغ حد النصاب يقع مصداقا له فنسبة حق الفقير الى جميع هذه الغنم على حد سواء فهو يستحق من مجموع هذه الغنم اربع شياه وان كان المنشئ لايجابها المجموع اشتماله على النصاب فيدفعه ان اشاعة حق الفقير فى عين النصاب دون العفو لا تتوقف على تشخص النصاب وتميزه عما زاد عليه فى الخارج بل على تحققه فى الواقع فلو باع زيد امثلا صاعا من صبرة وشرط عليه ان يكون ربعه لعمرو فقد جعل لعمرو فى هذه الصبرة ربعا شائعا من صاع كلى مملوك لزيد متصادق على اى صاع فرض من هذه الصبرة فبقاء ملك عمرو الذى هو ربع مشاع من الصاع الذى ملكه زيد تابع لبقاء ملك زيد الذى هو صاع من هذه الصبرة على سبيل الكلية بحيث لا يرد عليه نقص شئ من الصبرة ما دام بقاء صاع منها كما تقرر فى مسئلة بيع الصاع من الصبرة فان اردت مثالا مطابقا لما نحن فيه فهو فيما لو نذر انه ان رزقه الله عشرين شاة لا بشرط عدم الزيادة وبقيت عنده سنة فنصفها صدقة للارحام فرزقه الله تعالى ثلثين وبقيت الثلثون عنده السنة فقد تحقق موضوع نذره فصار نصف العشرين الموجود فى ضمن هذا المجموع بعنوانه الاجمالى ملكا للارحام فما دامت الثلثون باقية عنده ليس للعشرين الذى تعلق النذر بصدقة نصفه تشخص يمتاز به عما زاد عليه بل كل فرد من افراد هذه الغنم الموجودة عنده اذا انضم الى ما عداه مما يكمل به هذا العدد يقع مصداقا له كما فيما نحن فيه فلو تلف منها شئ قبل تعلق الوجوب او بعده ما لم ينقص العدد عن العشرين لا يرد نقص على ما ثبت للارحام بالنذر فلو تلف منها عشرة وبقيت عشرون تعين الحق فيه ولم ينقص منه فانه يصدق على ما بقى ان هذه العشرين عما قد ملكها فى اول السنة وبقيت عنده سنة فصار نصفها للارحام بمقتضى نذره فكذلك الكلام فيما نحن فيه ثم لا يخفى عليك ان ما ذكرناه كله مبنى على تعلق الزكوة بالعين لا بالذمة وكون الفريضة شائعة فى النصاب شياع الكسر فى العدد التام لا شياع الفرد المنتشر فى افراد الكلى والا فلا وجه لسقوط شئ من الفريضة بتلف شئ من النصاب على تامل فى الاخير كما ستتضح لك وجهه عند التكلم فى تعلق الزكوة بالعين فليتامل والفريضة تجب فى كل نصاب من نصب هذه الاجناس وما بين النصابين لا يجب فيه شئ كما هو ظاهر النصوص المزبورة وكلمات الاصحاب وصريحها وقد عرفت انفا انه امر معقول وليس فيه منافاة لما يقتضيه قواعد الشرع بعد مساعدة الدليل ثم قد يظهر من مثل قوله عليه السلام فى صحيحة محمد بن قيس فاذا كانت اربعين ففيها شاة الى عشرين ومأة فاذا زادت واحدة ففيها شاتان الى المأتين فاذا زادت واحدة ففيها ثلاث من الغنم الى ثلثمأة ان بلوغ النصاب سبب لثبوت الفريضة فى الغنم البالغ هذا الحد فما زاد حتى تبلغ النصاب الاخر وكذا قوله عليه السلام فيما مثل ذلك الواردة فى صحيحة الفضلاء فى كل عدد يشتمل منه بزيادة واحدة عليه الى نصاب اخر من نصب الغنم كالعشرين ومأة والمأتين والثلثمأة فان ظاهره كون مجموع هذه الاعداد موردا للفريضة التى هى مثل الفريضة الثابتة بالنصب السابقة ولكن قد ينافى هذا الظاهر ما فى نفس هذه الصحيحة فضلا عن غيرها من التصريح عند ذكر فريضة كل نصاب بانه ليس فيها شئ حتى تبلغ النصاب الاخر فان ظاهر هذه العبارة كون ما بين النصابين خارجا عن محل الوجوب ويؤكد ذلك ما ورد فيها بعد بيان كل من الابل والبقر وليس على النيف شئ ولا على الكسور شئ وبعد بيان نصب الغنم ايضا قال وليس على ما دون المأة بعد ذلك شئ وليس فى النيف شئ وان كان الاولى بهذه الفقرات بجملتها على ما لا ينافى الاول ممكن ولكن العكس اقرب مع اعتضاده بفتوى الاصحاب وارسالهم له ارسال المسلمات وقد جرت العادة اى عادة الفقهاء او بتبعية ما لا يتعلق به الفريضة من الابل شنقا ومن البقر وقصا ومن الغنم عفوا ومعنا ه فى الكل واحد فانه اريد بالجميع ما لا يتعلق به الفريضة مما قبل النصاب وما بين النصابين وفى المدارك قال فى شرح لعبارة هذه العادة من مصطلحات الفقهاء والمستفاد من كلام اهل اللغة ان الشنق بفتح الشين المعجمة والنون والوقص بفتح الواو ولفظان مترادفان قال فى القاموس الشنق محركة ما بين الفريضتين فى الزكوة ففى الغنم ما بين الاربعين ومأة وعشرين وقس فى غيرها وقال ايضا الوقص بالتحريك واحد الاوقاص فى الصدقة وهو ما بين الفريضتين ونحوه قال الجوهرى فى الصحاح وقال ابن الاثير فى النهاية الشنق

بالتحريك ما بين الفريضتين من كل ما يجب فيه الزكوة انتهى فالشنق من الابل نصاب شنق فالنصاب جنس والشنق اربع بمعنى انه لا يسقط من الفريضة شئ لو تلف الاربع سواء كان قبل تعلق الوجوب ام بعده اما الاول فواضح لحصول النصاب الذى هو سبب الوجوب بدونها وكذا الثانى اذ لا وجه لسقوط شئ من الفريضة بعد تحقق الوجوب ما دام محله باقيا الا على تقدير ان يقال ان بلوغ النصاب سبب لثبوت الفريضة فى جميع المال البالغ حد النصاب فما فوق حتى يبلغ نصابا اخر على سبيل الاشاعة والشركة فى الجميع لا فى خصوص النصاب لكنك عرفت ضعف هذا القول ومخالفته لظاهر النصوص وصريح الفتاوى وسيأتى لذلك مزيد توضيح لدى التكلم فى كيفية تعلقها بالعين انشاء الله وكذا التسعة والثلثون من البقر نصاب ووقص فالفريضة فى الثلثين والزائد عفو حتى يبلغ الاربعين وكذا مأة وعشرون من الغنم فان نصابها اربعون والفريضة فيه وعفوها ما زاد حتى يبلغ مأة واحدى وعشرين وكذا ما بين النصب التى عددنا ها وقد عرفت انفا ان فائدة كون الاربعمأة نصابا مع ان الفريضة التى تثبت بها هى الفريضة التى تثبت بالنصاب السابق اى الثلثمأة وواحدة تظهر فيهما اى محل الوجوب وعدم العفو المترتب عليه الضمان فانه لو لم يكن الاربعمأة نصابا لكان ما بين الثلثمأة والخمسمأة جميعه عفوا لم يكن يترتب على تلف شئ منه نقص فى الفريضة بخلاف ما اذا كانت الاربعمأة نصابا فان مقتضاه سقوط جزء من مأة جزء بتلف واحدة من اربعمأة بعد تعلق الوجوب واما قبله فلا اثر له لقيام النصاب السابق مقامه فى ايجاب الاربع شياه وان اختلف محلها حيث ان الاربعمأة سبب لايجاب كل من الاربع فى كل مأة من المأت الاربع واما الثلثمأة وواحدة فهو سبب لايجابها فى مجموع هذا العدد الخاص وما يقال من ان المتجه عدم سقوط شئ بتلف الواحدة من الاربعمأة مطلقا ولو بعد تعلق الوجوب لكفاية الثلثمأة وواحدة فى ايجابها ففيه ان الثلثمأة وواحدة المندرجة فى ضمن الاربعمأة المؤثرة فى ايجاب الاربع ساقطة عن الاعتبار والا لزم تاثيرها فى ايجاب ربع اخرى غير ما وجبت بالاربعمأة اذ لا يعقل ايجاب تلك الفريضة التى اوجبتها الاربعمأة بعينها بسبب اخر فى غير هذا المحل فقياس تلف واحدة من الاربعمأة بعد تعلق الوجوب وتحقق الاربعمأة بشرائط التاثير على تلفها قبله قياس مع الفارق كما لا يخفى ولا يضم مال انسان الى غيره وان اجتمعت شرائط الخلطة وكانا فى مكان واحد فيه تعريض على ما حكى عن بعض العامة من ان الخلطة بكسر الخاء وهى العشرة بجعل المالين مالا واحدا فيجب كونه على مالكيهما سواء كانت خلطة اعيان كاربعين بين شريكين او خلطة اوصاف كالاتحاد فى المرعى والمشرب والمراح والفحل والحالب والمحلب مع تميز المالين وهو عندنا باطل لانتفاء ما يدل عليه بل قضاء جميع ما دل على اشتراط الملكية والنصاب بخلافه فان مفادها ليس الا اشتراط بلوغ ما ملكه من الاجناس الزكوية حد النصاب فى وجوب الزكوة عليه كما هو واضح ويدل عليه ايضا خبر زرارة المروى عن العلل عن ابى جعفر عليه السلام فى حديث قال قلت له مائتى درهم بين خمسة اناس او عشرة حال عليها الحول وهى عندهم ايجب عليهم زكوتها قال لا هى بمنزلة تلك يعنى جوابه فى الحرث ليس عليهم شئ حتى يتم لكل انسان منهم مائتا درهم قلت وكذلك فى الشاة والابل والبقر والذهب والفضة وجميع الاموال قال نعم واستدل له ايضا بقوله عليه السلام فى صحيحة محمد بن قيس المتقدمة ولا يفرق بين مجتمع ولا يجمع بين متفرق وفى رواية عبد الرحمن بن الحجاج ان محمد بن خالد سئل ابا عبد الله عليه السلام عن الصدقة فقال مر مصدقك ان لا يحشر من ماء الى ماء ولا يجمع بين المتفرق ولا يفرق بين المجتمع بالحمل على الاجماع فى الملك وفيه ان هذه كلمة متشابهة قد رواها المخالفون عن النبى صلى الله عليه وآله واستدلوا بها ايضا لمذهبهم بحملها على ارادة الاجتماع فى المكان كما ذكره العلامة فى التذكرة واجاب عن استدلالهم بانا نحمله على انه لا يجمع بين متفرق فى الملك ليؤخذ منه الزكوة زكوة رجل واحد ولا يفرق بين مجتمع فى الملك فان الزكوة تجب على الواحد ان تفرقت امواله فالحق ان هذه العبارة بنفسها مجملة قابلة لمعان عديدة لا تنهض بنفسها شاهدة لشئ من المذهبين ولعل الحكمة فى اجمالها التقية وكيف كان فلا شبهة بل لا اختلاف بيننا فى انه لا يضم مال انسان الى غيره بل يعتبر فى مال كل واحد منهما بلوغ النصاب لا يفرق بين مالى المالك الواحد لو تباعد مكانهما بلا اختلاف فيه بيننا كما صرح به فى الجواهر وغيره اذ المدار على ما يستفاد من الاخبار على كونه مالكا للنصاب من غير فرق بين كونه مجتمعا او متفرقا وربما يستدل له بالخبر المتقدم وفيه ما عرفت ونسب الى بعض العامة القول بانه ان كان بينهما مسافة القصر لوحظ كل منهما بانفراده وهو محجوج بما عرفت والله العالم **الشرط الثانى السوم** وهو لغة الرعى فلا تجب الزكوة فى المعلوفة بلا اختلاف فيه بيننا بل عن المعتبر انه قول العلماء كافة الا مالكا بل عن المنتهى لا خلاف فيه بين المسلمين ويدل عليه من الاخبار قوله عليه السلام فى صحيحة الفضلاء او حسنتهم المروية عن ابى جعفر وابى عبد الله عليهما السلام فى حديث زكوة الابل وليس على العوامل شئ انما ذلك على السائمة الراعية وفى حديث زكوة البقر ليس على النيف شئ ولا على الكسور شئ ولا على العوامل شئ وانما الصدقة على السائمة الراعية وفى صحيحتهم الاخرى عنهما ايضا قالا ليس على العوامل من الابل والبقر شئ انما الصدقات على السائمة الراعية الحديث وصحيحة زرارة قال قلت لابى عبد الله عليه السلام هل على الفرس والبعير يكون للرجل يركبهما شئ فقال لا ليس على ما يعلف شئ انما الصدقة على السائمة المرسلة فى مرجها عامها الذى يقتنيها فيه الرجل فاما ما سوى ذلك فليس فيه شئ وموثقة زرارة قال سئلت ابا جعفر عن صدقات الاموال فقال فى تسعة اشياء ليس فى غيرها شئ فى الذهب والفضة والحنطة والشعير والتمر والزبيب والابل والبقر والغنم السائمة وهى الراعية وليس فى شئ من الحيوان غير هذه الثلثة الاصناف شئ الحديث وحيث يعتبر فى وجوب الزكوة السوم وهو لا يتحقق بالنسبة الى السخال من حين النتاج الى زمن غير واحد كالمصنف فى الكتاب الفاضل فى جملة من كتبه والشهيد فى اللمعة والمحقق الكركى والقطيفى والصيمرى على ما حكى عنهم بانه لا تجب الزكوة فى السخال اى لا تجرى فى الحول الا اذا استغنت عن الامهات بالرعى لانتفاء صدق السائمة قبلها خلافا للمصرح به فى اخرين فاوجبوا جريها من حين النتاج بل ربما نسب هذا القول الى المشهور بل عن ظاهر الخلاف الاجماع عليه استدل له باطلاق الادلة او عمومها كما فى قوله عليه السلام فى كل ثلثين بقرة تبيع حولى وفى كل اربعين شاة شاة مع ما فى بعضها كما فى ذيل صحيحة ابى بصير من التصريح بانه يعد صغيرها وكبيرها ولولا هذا التصريح لكان دعوى انصراف اطلاق الابل والبقر والغنم عن السخال غير بعيدة وخصوص

قوله عليه السلام في ذيل موثقة زرارة المتقدمة انما الصدقة على السائمة المرعية ... وكل شيء من هذه الاصناف الثلثة الاصناف فليس فيها شيء حتى يحول عليه الحول منذ يوم ينتج وفي صحيحة عن ابي جعفر عليه السلام قال ليس في صغار الابل شيء حتى يحول عليه الحول من يوم تنتج وفي موثقته الاخرى عن احدهما في حديث ما كان من هذه الاصناف الثلثة الابل والبقر والغنم فليس فيها شيء حتى يحول عليه الحول من يوم ينتج هذا مع ان المنساق من ادلة اعتبار السوم ارادته فيما من شأنه العلف والسوم فالحصر المستفاد من قوله عليه السلام انما الصدقة على السائمة الراعية حصر اضافي بالنسبة الى المعلوفة التي من شأنها ان تسوم والصغار في اول النتاج ليس من شأنها السوم لا الاعتلاف فهذه الاخبار لا تصلح مقيدة لاطلاقات الادلة لو سلم لها اطلاق من هذه الجهة فضلا عن صلاحيتها لمعارضة الاخبار الخاصة الظاهرة او الصريحة في عموم ما ذهب اليه المشهور هو الاقوى اما ما ذهب اليه بعض من الفرق بين ما لو ارتضعت بلبن المعلوفة او السائمة فلحق كل بما ارتضع منه في الحكم كما عن الشهيد في البيان فلعل وجهه دعوى ان معروفية عدم زيادة حكم الفرع عن الاصل في الذهن مانعة عن استفادة ارادة الصغار التي لا يتعلق الزكوة بامهاتها من اطلاقات ادلتها مع ان اخبار الباب باسرها واردة مورد حكم اخر لا يمكن التمسك باطلاقها لاثبات الوجوب في نتاج المعلوفة التي لا زكوة في امهاتها اما اطلاقات ادلة الزكوة التي هي مثل قوله ليس فيما دون الخمس من الابل شيء فاذا بلغت خمسا ففيها شاة فواضح واما ما كان منها بصيغة العموم مثل قوله في ثلثين كذا وفي كل خمسين وار بعين كذا فعمومها انما هو بالنسبة الى افراد النصب كما ان تقييدها بكونها سائمة ليس تخصيصا في تلك العمومات فكذلك تقييدها بكونها مستغنية عن الامهات بالرعي ليس تخصيصا فيها وبهذا ينقدح الخدشة في الاستدلال بهذه الاطلاقات والعمومات لاثبات اصل الحكم وانما العمدة في ذلك هي الاخبار الخاصة وهي ايضا لا تدل على ثبوت الزكوة في صغار الانعام ككبارها من حين النتاج على سبيل الاجمال فلا ينافيه اشتراط كون الصغار من توابع السائمة وكونها بحيث لو استغنت عن الامهات لكان استغناؤها بمقتضى شأنها بالسوم لا بالعلف كاشتراط الكبار بكونها سائمة فالاظهر ان هذا التفصيل لا يخلو من وجه والله العالم ولا بد من استمرار السوم جملة الحول كما يدل عليه قوله عليه السلام في صحيحة زرارة المتقدمة انما الصدقة على السائمة المرسلة في مرجها عامها الذي يقتنيها فيه الرجل والمرج بالجيم مرعى الدواب المراد بالمرسلة في مرجها عامها كونها مرسلة فيها وقت الرعي فلا ينافيه الرجوع الى اهلها للمبيت ونحوه كما ان المراد باستمرار السوم جملة الحول اتصافها في تمام الحول بكونها سائمة والا فقد تنام او تسكن او تشرب او تمرض يوما او يومين فلا يأكل شيئا ولا ينافي شيء من ذلك اتصافها عرفا بكونها سائمة في مقابل المعلوفة وقد اختلف كلماتهم فيما يتحقق به السوم وفيما ينقطع به فمذهب المصنف وجملة ممن تأخر عنه على ما حكي عنهم انه لو علفها بعضا ولو يوما استأنف الحول عند استئناف السوم ولكنهم اعترفوا بانه لا اعتبار باللحظة عادة وعن العلامة في التذكرة والشهيد المحقق الثانيين وبعض من تأخر عنهم احالته الى العرف بل في الحدائق الظاهر ان هذا هو المشهور بين المتأخرين واختاره شيخنا المرتضى ره مصرحا بعدم كون العلف يوما او يومين لعارض على خلاف العادة منافيا له وقيل يعتبر في اجتماع السوم والعلف الاغلب في المدارك نسب هذا القول الى الشيخ في المبسوط والخلاف ثم قال واستدل المصنف في المعتبر لهذا القول بان اسم السوم لا يزول بالعلف اليسير وبانه لو اعتبر السوم في جميع الحول لما وجبت الزكوة الا في الاقل وبان الاغلب يعتبر في سقي الغلات فكذا السوم ثم رجح ما اختاره هنا من انقطاع السوم بالعلف اليسير واستدل عليه بان السوم شرط الوجوب فكان كالنصاب ثم قال وقولهم العلف اليسير لا يقطع ممنوع فانه لا يقال للمعلوفة سائمة في حال علفها ثم قال في المدارك وفي الادلة من الجانبين نظر اما الاول فلما استدل به الشيخ فلان عدم زوال اسم السوم بالعلف اليسير لا يقتضي اعتبار الاغلب فان غير قد لا يكون يسيرا واما الثاني فلمنع الملازمة وبطلان اللازم واما الثالث فلانه قياس محض واما قوله ان السوم شرط الوجوب فكان كالنصاب ففيه عليه ان النصاب قد وقع التنصيص على اعتبار ملكه طول الحول فينقطع بخروجه عن الملك في اثنائه بخلاف السوم لعدم التصريح باعتبار دوامه يعني دوام نفس الفعل فيرجع في صدق اسم الوصف الى العرف وقوله لا يقال للمعلوفة سائمة في حال علفها غير جيد اذ الظاهر عدم خروجها بالعلف اليسير عن كونها سائمة عرفا كما لا يخرج لفصيلة العربية عن كونها عربية باستعمالها على بعض الالفاظ الاعجمية ومن هنا يظهر ان الاصح الرجوع في ذلك الى العرف كما اختاره العلامة ومن تأخر عنه انتهى ما في المدارك والذي يظهر من العبارة المنقولة عن المعتبر ان ما ذكره المتأخرون من ان الاصح الرجوع في ذلك الى العرف هذا مما لا ينكره واحد وانما الخلاف في تحقق الصدق العرفي على سبيل الحقيقة من ومسامحة فالمصنف منع ذلك قال لا يقال للمعلوفة سائمة في حال علفها اي لا يقال عليها ذلك عرفا واستدل للقول برعاية الاغلب بان اسم السوم لا يزول بالعلف اليسير يعني عرفا فالشأن انما هو في تحقق ذلك فاقول قد يطلق السائمة وكذا المعلوفة بمعنى وصفها اللغوي فيراد منهما ما تلبس بالمبدأ بالفعل فاذا امسكت السائمة عن الرعي ونامت وتلبست بالعلف يصح ان يقال انها بالفعل ليست بسائمة بل نائمة او معلوفة او غير ذلك من الاوصاف المتلبسة بها فعلا وهكذا الكلام في المعلوفة وقد تطلقان ويراد منهما الاتصاف بحسب ما جرت عادتها عليه من السوم او الرعي وهذا المعنى هو المتبادر من اطلاق لفظ السائمة او المعلوفة على الاطلاق فاذا قيل ان فلانا عنده خمسون ابلا سائمة لا يتبادر منه الا ارادتها بهذا المعنى الذي مما لا ينافيه الامساك عن السوم ولا التلبس بضده من مثل النوم والشرب وغيرهما بل ولا العلف اليسير لعارض فانه لو علف هذه الابل في يوم او بعض يوم لعارض ثم سأل عن ان هذه الابل التي عندك هل هي سائمة او معلوفة لاجاب بانها سائمة ولكن علفها في هذا اليوم او الامس ولا يخرج بذلك التعرف عن مصداق السائمة بالمعنى الذي يراد من اطلاقها الا ان مقتضى ذلك عدم انقطاع السوم بالشهر والشهرين ايضا اذا كان لعارض مستمر فانه يصح ان يقال انها بالذات سائمة ولكن علفها في هذا الشهر لكنا لا نقول بالفرق بين العلف في زمان يعتد به كالاسبوع والاسبوعين فضلا عن الشهر والشهرين وبين العلف يوما فانه لا يصح في الاول الجواب بانها سائمة على الاطلاق بلا استدراك بخلاف الثاني لا لاجل ان العلف اليسير ملحق بالعدم عرفا كي يكون اطلاق

لابد من السوم جميع الحول

وقيل يعتبر الاغلب من السوم والعلف

السائمة مبنيا على المسامحة العرفية بل لاجل ان حصول العلف في خلال السوم كحصول الرعي اليسير في مدة كونها معلوفة ليس منافيا لما يفهم عرفا من اطلاق اسم السائمة فالسائمة عرفا تطلق على الدابة التي تكون اكلها بالرعي على النهج المتعارف لدى اهلها وليس العلف اليسير في خلال الرعي خلاف المتعارف كي يحتاج الى الاستدراك ان قلت سلمنا ان العلف اليسير غير مناف لاطلاق اسم السائمة ولكن هذا انما يجدي ان جعلنا شرط تعلق الزكوة بالانعام اتصافها بكونها سائمة حتى يحول عليها الحول كما هو مفاد اغلب ادلتها كصحيحة الفضلاء وموثقة زرارة وغيرهما مما دل على اشتراط الابل والبقر والغنم التي تجب فيها الصدقة بكونها سائمة وانه لا يجب في شيء من هذه الاصناف الثلثة حتى يحول عليه الحول عند صاحبه لكن قد يظهر من قوله عليه السلام في صحيحة زرارة انما الصدقة على السائمة المرسلة في مرجها عامها الذي يقتنيها فيه الرجل اعتبار كون اكلها بالرعي في تمام حولها فان قوله المرسلة في مرجها عامها كناية عن الرعي في تمام السنة وهو اخص من مطلق الاتصاف بكونها سائمة اذ فرق بين ان يقال انها سائمة تمام هذا الشهر او تمام هذه السنة وبين ان يقال عليها في تمام هذه السنة انها سائمة فان العلف يوما مانع عن الصدق في الاول دون الثاني قلت الظاهر انه لم يقصد بقوله المرسلة في مرجها التخصيص بل التوضيح والتأكيد في مقابل المعلوفة والمربوطة عند صاحبها للركوب فالمراد به بحسب الظاهر ليس الا بيان اعتبار كونها سائمة في تمام عامها بان يكون اكلها في تمام الحول بالرعي على النهج المتعارف المعهود في رعي الانعام وقد اشرنا الى ان العلف اليسير خصوصا مثل لحظة ولحظتين في خلال السوم ليس امرا خلاف المتعارف بل هو امر شايع قلما يتفق غنم او ابل او بقر لا يتفق ذلك بالنسبة اليها في تمام الحول ولا يخرج بذلك عن مصداق كونها سائمة عامها ومن هنا يظهر ان القول بان العلف اليسير الغير الخارج عما يتعارف حصوله كثيرا في خلال الرعي هو الاشبه باصول المذهب لا الاول ولو اعتلفت من نفسها بما يعتد به في الخروج عن ان يطلق عليها بالفعل عرفا انها سائمة بطل حولها لخروجها عن اسم السوم به في الفرض وكذا الحكم لو منع السائمة مانع كالثلج ونحوه فعلفها المالك او غيره من ماله او من مال المالك او من مال ثالث سواء كان باذنه او بغير اذنه لخروج في الجميع عن اسم السائمة خلافا للمحكي عن التذكرة والموجز وكشفه فيما لو علفها الغير بغير اذن المالك فلحق بالسائمة اذ لا مؤونة على المالك فيه وفيه ما لا يخفى من عدم الاعتداد بمثل هذه العلة في الاحكام الشرعية التعبدية فالحق دوران الحكم مدار صحة اطلاق اسم السائمة عليها في تمام عامها وعدمه فمتى صدق عليها اسم السائمة وجب فيها الزكوة وان نوى سومها على صرف مال كثير ايضا من ظالم او استيجار راع ونحوه ومتى خرجت عن اسم كونها سائمة انقطع حولها وان كان بفعل الغير من ماله نعم قد يشكل في بعض الفروض تشخيص كونها سائمة او معلوفة كما لو اشترى او استأجر ارضا ذات كلاء فرعى غنمه فيها فانه قد يقال بان صيرورة علفه ملكا له يجعلها معلوفة وفيه نظر اذ الظاهر عدم منافاة شراء المرعى او استيجاره لصدق اسم الرعي والله العالم

الشرط الثالث الحول

وهو معتبر في الحيوان والنقدين مما تجب فيه الزكوة وفي مال التجارة والخيل مما تستحب فيه بلا خلاف في شيء منها نصا وفتوى على الظاهر بل عليه عن الاجماع في الجميع كما في المدارك وغيره والنصوص الدالة عليها متضافرة ففي صحيح الفضلاء عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام انهما قالا في زكوة الغنم والبقر وكل ما لا يحول عليه الحول عند ربه فلا شيء عليه حتى يحول عليه الحول فاذا حال الحول وجب فيه وفيها ايضا قالا ليس على العوامل من الابل والبقر شيء وانما الصدقات على السائمة الراعية وكل ما لم يحل عليه الحول عند ربه فلا شيء عليه فاذا حال عليه الحول وجب عليه وفي الصحيح عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام انه قال الزكوة على المال الصامت الذي يحول عليه الحول ولم يحركه الى غير ذلك من الروايات الكثيرة التي سيجيء جلها في طي المباحث الاتية فلا حاجة الى استقصائها وحده اي حد الحول المعتبر في وجوب الزكوة ان يمضي احد عشر شهرا ثم يهل الثاني عشر فعند هلاله تجب ولو لم تكمل ايام الحول بلا خلاف فيه بيننا على الظاهر بل عن المعتبر هذا مذهب علمائنا اجمع وفي التذكرة قال الحول الذي هو مضي احد عشر شهرا كاملة على المال فاذا دخل الثاني عشر وجبت الزكوة وان لم تكمل ايامه بل تجب بدخول الثاني عشر عند علمائنا اجمع والاصل فيه ما رواه الكليني رضي الله عنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن حماد بن عيسى عن حريز بن عبد الله عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال قلت له رجل كان له مائتا درهم فوهبها لبعض اخوانه او ولده او اهله فرارا من الزكوة فعل ذلك قبل حلها بشهر فقال اذا دخل الشهر الثاني عشر فقد حال عليه الحول ووجبت عليه فيه الزكوة فهذا على اجماله مما لا خلاف فيه اي لا خلاف في تحقق الوجوب وتنجز التكليف باداء الزكوة بمضي احد عشر شهرا ولكنهم اختلفوا في انه هل يستقر الوجوب بذلك ويبقى منه الى ان يكمل الثاني عشر وان بقي المال على الشرائط كشف عن استقرار الوجوب بالاول وان اختلت كلا او بعضا كشف عن عدم كونها واجبة كما لو حاضت المرأة في اثناء اليوم من شهر رمضان ظاهر عبارة الاصحاب بل صريح كثير منها الاول وقال الشهيدان والمحقق الكركي والميسي وغيرهم على ما حكي عن بعضهم الى الثاني حجة القول الاول ظاهر الصحيحة المزبورة المعتضدة بالاجماعات المنقولة على انه اذا دخل الشهر الثاني عشر فقد حال عليه الحول ووجب عليه فيه الزكوة فان ظاهرها الوجوب المستقر وهي بمدلولها اللفظي حاكمة على مثل قوله لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول فلا يصلح شيء من مثل هذه الرواية لمعارضته حجة القول الثاني ان لفظ الحول وكذا العام والسنة المنكور ذكرها عند بيان شرائط الزكوة عرفا ولغة وشرعا عبارة عن تمام السنة فقوله عليه السلام في الصحيحة المزبورة اذا دخل الشهر الثاني عشر فقد حال الحول مبني على التوسعة والتجوز بتنزيل التلبس بالجزء الاخير من الشيء منزلة اتمامه المتبادر من هذا التنزيل ارادته من حيث شرطيته لتنجز التكليف بالزكوة وصيرورتها حقا للفقير لا في جميع الاثار فلا ينافيه اعتبار بقاء المال جامعا للشرائط النصاب الى تمام الحول في اصل تحقق التكليف بحيث لو اختل شيء منها قبل انقضاء على ايامها الا باختيار المكلف كشف عن عدم تحققه في الواقع نظير شرطية بقاء المرأة طاهرة عن الحيض الى الغروب لوجوب الصوم من اول النهار وقد اسلفنا في اول كتاب الطهارة توجيه هذا النحو من الشرائط بحيث يندفع به ما قد يتوهم من استلزامه تقديم المعلول على علته فراجع وقد يلوح من كلام المحدث الكاشاني المحكي عن وافيه انكار دلالة الخبر المزبور على اصل الوجوب ايضا بل على حرمة الفرار من التكليف بالزكوة بعد استقرار ملك المال ببلوغ هذا الحد فقال فالمعنى لعل المراد بوجوب الزكوة وحول الحول برؤية هلال الثاني عشر الوجوب والحول لمريد الفرار بمعنى انه لا يجوز الفرار حين استقرار الزكوة في المال بعد الثلث من الحول لعدم ... والاخبار بطلان الفرار مستفيضة ونحن حملنا على

فلو اعتلفت اثناء الحول بطل

يعتبر ان يكون السوم ... والنصاب بين ...

حول الزكاة هلال الثاني عشر ... اول الحول

استقرار الزكوة فلا يجوز تقييد ما ثبت بالضرورة من الدين بمثل هذا الخبر الواحد الذي فيه ما فيه وانما يستقيم بوجه من التكلف تلقي رئيّ الحدائق بعد ان نقل
هذه العبارة قال وهو جيد لولا اتفاق الاصحاب قديما وحديثا على العمل بمضمونه في الزكوة مطلقا لا بخصوص هذا الفرد الذي ذكره ثم قال ومما يؤيد ما ذكره ما
رواه في صحيحة عبد الله بن سنان قال قال ابو عبد الله عليه السلام لما نزلت آية خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وانزلت في شهر رمضان فامر رسول الله صلى الله عليه وآله مناديه
فنادى في الناس ان الله تعالى فرض عليكم الزكوة كما فرض عليكم الصلوة ففرض عليهم من الذهب والفضة وفرض عليهم الصدقة من الابل والبقر والغنم
ومن الحنطة والشعير والتمر والزبيب فنادى فيهم بذلك في شهر رمضان وعفى عما سوى ذلك قال ثم لم يتعرض لشيء من اموالهم حتى حال عليهم الحول من قابل
فصاموا وافطروا فامر مناديه فنادى في المسلمين ايها المسلمون زكوا اموالكم تقبل صلوتكم ثم وجه عمال الصدقة وعمال الطسوق **اقول** هذه الحجة كالنص في
ان المراد بحول الحول حقيقته ولكن لا من اعتبر بل لا لظهور بعينه بل لانه اريد بهذا الحول الحول الذي هو شرط لوجوب الزكوة فمن الجائز تحقق الوجوب من اول
الشهر الثاني عشر وكون تاخير الامر بدفعها وتوجيه العمال اليهم عن ذلك كتاخيرها عن شهر رمضان لحكمة رآها النبي صلى الله عليه وآله فلا تصلح هذه الصحيحة معارضة للصحيحة
السابقة وقد ظهر بما اشرنا اليه في تقريب الاستدلال للمشهور بالصحيحة المزبورة من حكومتها على سائر ادلة الدالة على اعتبار حول الحول في الوجوب ان ما ذكره
المحدث الكاشاني من انا لو حملناه على استقرار الزكوة فلا يجوز تقييد ما ثبت بالضرورة من الدين بمثل هذا الخبر الواحد لا يخلو من نظر لانه ان اراد بلابدية
بالضرورة من الدين اعتبار الحول بمعناه الحقيقي الذي هو عبارة عن اثني عشر شهرا تاما فهذا مما لا ريب بالضرورة كيف والمشهور لم يكن مجمعا عليه خلافه
وان اراد اعتباره بالمعنى الذي اريد منه في الاخبار وفي معقد الاجماع والضرورة التي هي مستند هذا الحكم فغايته الامر ضرورة ما دل عليه كتابه او سنة متواترة
ونحوها مما يجوز التصرف في ظاهر الكتاب والسنة المتواترة بالخبر المعتبر خصوصا اذا كان بمنزلة التفسير له كما في المقام فالشأن انما هو في تحقيق مفاد هذه
الصحيحة وتشخيص مقدار حكومتها على سائر الادلة **فاقول** قوله عليه السلام فاذا دخل الشهر الثاني عشر فقد حال الحول لم يقصد به حقيقته جزما لان حول الحول انما
يتحقق بتمامه الذي هو عبارة عن اثني عشر شهرا كاملا فهذا الكلام مبني اما على التصرف في لفظ الحول باستعماله في احد عشر شهرا فتكون اللام الداخلة
عليه للعهد ومفاده ان الحول الذي اعتبره الشارع في باب الزكوة قد حال بمضي احد عشر شهرا فيدل بالالتزام على ان للحول في باب الزكوة معنى شرعيا وهو احد عشر
شهرا وفي اضافة الحول الى الاجزاء المتلبس بالجزء الاخير منزلة تمامه وهذا مجاز شايع اما الاول فمع بعده في حد ذاته مخالف لسوق الرواية حيث ان المتبادر منها
سوق الاول بافي سائر فقراتها ليس الا استعمال الحول في معناه الحقيقي وان المقصود بهذه الفقرة تنزيل التلبس بالشهر الثاني عشر الذي به يتم الحول منزلة تمامه كما في قول
القائل اذا دخل الساعة الاخيرة من النهار او زالت الشمس فقد انقضى النهار او اذا دخل العشر الاخر من شهر رمضان فقد انقضى كما ورد في الادعية المأثورة في
ايام شهر رمضان ولياليه نصرمت تكون النهار والشهر والحول انما التجوز في نفسه فهو بمنزلة ارادة التجوز من نسبة الانقضاء اليه مع انه قد ينافيه ما في صدر هذه
الصحيحة من قوله من وهب ماله بعد دخول الشهر الثاني عشر فرارا من التكليف بالزكوة بمن افطر في شهر رمضان اول النهار ثم سافر اخره فانه لا يجدي ذلك في اسقاط
عن الكفارة بعكس ما لو وهب ماله قبل ان يدخل الشهر الثاني عشر فانه بمنزلة من سافر ثم افطر فانك ان تأملت فيه تجده شاهد صدق على ان المقصود بقوله ثم دخل
حال الحول ليس انقضاء نفس الحول حقيقة بحيث يحتسب الشهر الثاني عشر من السنة الثانية كما توهمه غير واحد حيث زعموا دلالة الرواية على ان للحول حقيقة شرعية في
هذا الباب فالتزموا بان الشهر الثاني عشر يحتسب شرعا من السنة اللاحقة فكان المحدث الكاشاني نظر في عبارته المتقدمة الى ذلك فراه معارضة للضروري فمنع
جواز ابتنائه بالخبر الواحد في مقابل السيرة الجارية على بعث عامل الصدقات في كل سنة مرة والروايات الدالة على انها لا تجب في كل سنة الا مرة وانه لا يزكى المال عاما
من وجهين وانا غير واحد منها كصحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة عن ارادة احد عشر شهرا من الحول كيف كان فهذا المعنى مع انه في نفسه من التعسفات فهو
انه بعيد والمنافي من الصحيحة انما هو ارادة المعنى الثاني اي التجوز في النسبة بتنزيل دخول الشهر الثاني عشر منزلة انقضاء الحول حكما فالمراد به اما تنزيله
منزلته على الاطلاق اي بالنسبة الى جميع ما يعتبر وجوده في تمام الحول وقضيته ذلك استقرار الوجوب بدخول الثاني عشر كما هو ظاهر المشهور او في
خصوص تعلق التكليف بالزكوة دون سائر الشرائط المعتبرة في تمام الحول فيتنجز به الوجوب مراعى بعدم اختلال سائر الشرائط كلا او بعضا الى تمام
السنة او في خصوص الحكم الذي يسبق هذه الفقرة لبيانه اي من حيث حرمة التفويت والا فمتعلق الزكوة كما يظهر من المحدث الكاشاني والاول
اقرب الى معناه الحقيقي والاخير اقرب الى مفهومه العرفي بالنظر الى خصوصية المورد وما يقتضيه الجمع بينه وبين غيره مما دل على اعتبار سائر الشرائط في
تمام الحول اذ لا يلزم على تقدير حمله على هذا المعنى التصرف في ظاهر شيء من تلك الادلة بخلاف سائر المحامل مع ان وقوع السؤال عن جواز الاتلاف
قبل حلول شهر او يوم يصلح ان يكون قرينة على ان يكون المنع عنه بخصوصه هي الجهة الملحوظة لديهم التي ينصرف اليها اطلاق التشبيه فعلى هذا يكون قوله
عليه السلام وجبت الزكوة كقوله فقد حال الحول مبنيا على مجاز المشارفة لكن قد ينافيه ظهور جملة من الفقرات المذكورة في الصحيحة قبل هذه
وبعدها بل صراحتها في ارادة الوجوب الحقيقي وصيرورة الزكوة بدخول الشهر الثاني عشر ملكا للفقير كما لا يخفى على من لاحظها وكفاك شاهدا
عليه ما تقدمت الاشارة اليه من تنظيره بمن افطر ثم سافر فقوله عليه السلام وجبت الزكوة لم يستعمل الا في معناه الحقيقي فذكره بعد قوله عليه السلام
فقد حال الحول تصريح بالحكم المقصود بهذا التنزيل الذي يتفرع عليه حرمة الاتلاف فيبقى الكلام ح في ان المنساق من هذا الكلام هل مراده
عموم المنزلة اي بالنسبة الى جميع الامور التي اعتبر تحققه في تمام الحول في تعلق الزكوة او خصوص الحكم التكليفي في مقام العمل الغير المنافي لكونه مراعى

بقاء سائر الشرائط الخارجة عن تحت اختياره في بقية الحول قد اشرنا انفا الى ان الاول اقرب الى معناه الحقيقي وادنى بظاهر قوله عليه السلام وجبت الزكوة فان ظاهره
الوجوب المستقر ولكن ربما يبعده استلزامه تاخير البيان في الاخبار الكثيرة النافية للزكوة عند اختلال شيء من شرائطها قبل كمال السنة عن وقت الحاجة في مثل هذا الحكم
العام الابتلاء وهو في غاية البعد الا ان الالتزام بكون الوجوب المنجز في حقه بدخول الشهر الثاني عشر مراعى بعدم اختلال شيء من الشرائط المعتبرة في الحول في بقية
الشهر غير مجد في دفع هذا المحذور فان جل الاخبار المشار اليها ان لم يكن كلها يدل بظاهرها على عدم تعلق التكليف بالزكوة قبل انقضاء السنة فلا بد في الحذر
المزبور الا بالالتزام بمقالة المحدث الكاشاني وهو مع مخالفته لظاهر فتاوى الاصحاب وصريح اجماعاتهم المنقولة واستلزامه ارتكاب التأويل في جملة من فقرات
الرواية المعتبرة التي كادت تكون صريحة في خلافه مشكل مع انه قد يستشعر من بعض الاخبار معهودية كون الشهر الثاني عشر لديهم هو الشهر الذي كان يؤدى فيه الزكوة
فعلى هذا يكون الاخبار المشار اليها منزلة على المعهود وقد تلخص مما ذكر ان ما نسب الى المشهور من استقرار الوجوب بدخول الشهر الثاني عشر هو الاظهر وان كانت السنة
التي تتكرر الزكوة بتكررها الا تتم الا بتمامها والله العالم ولو اختل احد شروطها في اثناء الحول قبل ان يهل الشهر الثاني عشر الذي به يتحقق الوجوب بطل الحول مثل ان
نقص عن النصاب فاتمها او عاوضها ولو بجنسها اي نوعها كالغنم بالغنم الشامل للمعز والضان او مثلها مما هو مساو لها في الحقيقة والاوصاف اصنفة كالوبال
غنما ذكرا اساميه ستة اشهر بمثلها كذلك او دينارا بدينار او درهم منفرد على الاصح خلافا لما حكي عن الشيخ في المبسوط من انه قال لو بادل بجنسه بني على حوله وان كان
بغير جنسه استانف الحول وهو شاذ بل عن السرائر ان اجماعنا على خلاف ما ذهب اليه فيه واستدل له بصدق انه ملك اربعين سائمة طول الحول فيما لا يجب بعد انقضاء الاول
باشتراط ان يحول عليه الحول وهو عند صاحبه فان شيئا من البدل والمبدل عنه لم يحل عليه الحول عنده كما هو واضح وربما يظهر من فخر المحققين فيما حكي من شرحه على مواقفه
انه قال على ما نقل عنه اذا عاوض النصاب بعد انعقاد الحول عليه مستجمعا للشرائط بغير جنسه هو زكوي ايضا كما لو عاوض اربعين شاة بثلاثين بقرة مع وجود الشرائط
في الاثنين انقطع الحول وابتدأ حول الثاني من حين تملكه وان عاوضه بجنسه وقد انعقد عليه الحول ايضا مستجمعا للشرائط لم ينقطع الحول بل بنى على الحول الاول وهو
قول الشيخ ابي جعفر الطوسي قدس الله روحه للرواية وانما شرطنا في المعاوض عليه انعقاد الحول لانه لو عاوض اربعين سائمة باربعين معلوفة لم تجب الزكوة اجماعا
وكذا لو عاوض اربعين سائمة ستة اشهر باربعين سائمة اربعة اشهر لم تجب الزكوة اجماعا بل ينبغي ان تكون باربعين سائمة ستة اشهر ومتى اختل احد الشروط لم
تجب الزكوة اجماعا وكذا لو عاوض نصابا من الذهب بنصاب منه وكان المأخوذ منه طفلا او مجنونا لم تنعقد الزكوة اجماعا لانه لم ينعقد عليه حول اجماعا وكذا لو
عاوض بعض النصاب انتهى قول وكان مراده بالرواية التي اشار اليها هي عمومات ادلة الزكوة من مثل قوله عليه السلام في كل اربعين شاة شاة وفي الابل اذا بلغت خمسا
ففيها كذا او هكذا والا فمن المستبعد صدور نص خاص جامع لشرائط الحجية اليه يخفى على غيره مع انه لم يشر الى متنها او سندها ولو اجمالا فالرواية التي استشهد بها
بحسب الظاهر ليس الا كالاجماعات التي ادعاها للفروع المذكورة في كلامه فان المراد بتلك الاجماعات بحسب الظاهر ليست الا الاجماعات المحققة على اعتبار جملة
ما يتعلق به الزكوة لشرائطها من مثل السوم والنصاب وكون النصاب مملوكا للحر العاقل البالغ في تمام الحول وغير ذلك من الشرائط المعتبرة فيه والا فليس شيء من هذه
الفروع بهذا التفصيل مذكورا في كلماتهم كي يستدل عليه بالاجماع في خصوصه وكيف كان فيرد عليه ان بقاءه في ملك مالكه جامعا للشرائط حتى يحول عليه الحول وهو
في يده ايضا شرط وهو منتف في الفرض كما هو واضح وقيل اذا فعل ذلك فرارا وجبت الزكوة وهذا القول منقول عن السيد في انتصاره مدعيا عليه الاجماع وقيل لا
تجب وهو الاظهر الاشهر بل المشهور على ما في الجواهر وغيره لانقطاع الملك به فيتمه ما دل على نفي الزكوة فيما لم يحل عليه الحول وهو عند صاحبه لشمول اطلاقه لصورة
الفرار وعدمه وخصوص ما ورد من جواز الفرار من خبر علي بن يقطين عن ابي ابرهيم وحسن عمر بن يزيد عن ابي عبد الله عليه السلام وحسن زرارة او صحيحه وحسن هرون بن خارجة
وغير ذلك فيما ستسمعه في زكوة النقدين وبازاء هذه الاخبار اخبار اخر ظاهرها الوجوب وستعرف في المبحث المشار اليه عدم صلاحيتها لمعارضة هذه الاخبار ولا
تعد السخال مع الامهات اي اذا كانت الامهات نصابا فولدت في اثناء الحول لا تتبع السخال امهاتها في الحول بان تعدها عند حولها بل لكل منهما حول بانفراده ان
كانت السخال بنفسها نصابا مستقلا او مكملة لنصاب مستقل كما لو كان عنده خمس من الابل فولدت خمسا او سبع فولدت ثلثا او ثلثون من البقر فولدت اربعين او عشرا
فيبتدئ حول السخال من حين استغنائها بالرعي او من حين النتاج على الخلاف المتقدم فتجب عند انقضاء حول كل منهما فريضته وكذا لو ملك ذلك في الزمان المختلف
بشراء ونحوه ضرورة عدم الفرق في ذلك بين تجدد الملك بالولادة وغيرها وما في خبر محمد بن قيس في الغنم يعد صغيرها وكبيرها غير مناف لذلك لان هذا
فيما اذا كان الجميع جامعا للشرائط المعتبرة فيها واما اذا لم تكن نصابا مستقلا ولا مكملة لنصاب فلا شيء عليه قطعا كما لو كان عنده اربعون شاة فولدت عشرين
او ثلثين بل وكذا لو ولدت اربعين لعدم كون الاربعين بعد الاربعين نصابا ولا مكملا لنصاب اخر لان الثمانين من الغنم ليست نصابا بل هي نصاب وعفو كما
عرفت فليس فيها ح الا شاة عند حول الامهات كما عن غير واحد التصريح بذلك وربما قيل بوجوب شاة لها ايضا لعموم قوله في كل اربعين شاة شاة
ولانه نصاب كامل وجبت الزكوة فيه مع الانفراد فكذا مع الانضمام وفيه ان العموم انما هو بالنسبة الى مصاديق النصاب المبتدأ كما دل عليه قوله بعد ان
ذكر هذا العموم ليس فيما دون الاربعين شيء ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ عشرين ومأة فهذا الكلام نص في ان الثمانين ليس مصداقين لهذا العموم فكانه لو
ملك الجميع دفعة كان الزائد على الاربعين عفوا فكذلك لو ملكها في اثناء الحول اوضح من ذلك دلالة على انه لا تزيد الفريضة بزيادة اربعين اخرى على
الاربعين الاولى قوله عليه السلام في صحيحة محمد بن قيس ليس فيما دون الاربعين من الغنم شيء فاذا كانت اربعين ففيها شاة الى عشرين ومأة فانها كادت تكون صريحة
في ان من ملك اربعين شاة الى عشرين ومأة لا تزيد فريضته عن شاة ومما ذكرنا ظهر فساد الاستدلال بانه نصاب كامل مع الانفراد فكذا مع الانضمام اذ قد عرفت
انه مع الانضمام ليس بنصاب بل عفو فلا يقاس بحالة الانفراد واما اذا لم تكن بنفسها نصابا مستقلا او مكملة لنصاب مستقل ولكن كانت مكملة لنصاب اخر بعد اخراج

بطلان الحول باختلال الشرائط في اثنائه

للسخال حول بانفرادها

كما اذا ولدت ثلثون من البقر احد عشر او ثمانون من الغنم اثنين واربعين او ملكها كذلك بغير ولادة ففي سقوط اعتبار الاول وصيرورة الجميع نصابا واحدا او وجوب زكوة كل منهما عند انتهاء حوله فيخرج عند انتهاء حول الاول تبيع او شاة وعند مضى سنة من ملك ثمانين او مسنة او يجب فريضة الاول عند تمام حوله فاذا جاء حول الزيادة لوحظ ما يخصها من فريضة نصاب المجموع فاذا جاء حول الثاني للامهات اخرج ما نقص من تلك الفريضة وهكذا فيخرج في مثال البقر في الحول الاول للامهات تبيع وللعشر عند انتهاء حولها ربع مسنة فاذا جاء الحول الاخر للامهات يخرج ثلاثة ارباع مسنة ويبقى هكذا دائما او عدم ابتداء حول الزائد حتى ينتهي حول الامهات ثم يستانف حولا واحدا للجميع او بعد قال في الجواهر ارجحها الاخير وفاقا للفخر والشهيدين وابي العباس والمقداد والكركي والصيمري وسيد المدارك والخراساني والفاضل البهبهاني والاستاد في كشفه والمولى في الرياض والمحدث البحراني على ما حكي عن بعضهم لوجوب زكوة الاول عند تمام حوله لوجود المقتضي وهو اندراجه في الادلة وانتفاء المانع ومتى وجب اخراج كونه منفردا امتنع اعتباره منضما الى غيره في ذلك الحول للاصل وقوله لا ثنيا في صدقة وقول ابي جعفر لا يزكى المال من وجهين في عام واحد لظهور ادلة النصاب المتاخر في غير المفروض ومنه يعلم انه لا وجه للقول بتوزيع الفريضة خ فرارا من تثنية الصدقة انتهى وهو جيد ان قلت قد عرفت فيما سبق بان النصب المندرجة في ضمن نصاب اخر ملغاة من حيث الاثر فاذا كان عنده في ابتداء الحول ست وعشرون من الابل فهي سبب لوجوب ابنة مخاض بشرط بقائها بشرائط التاثير حتى يحول عليها الحول فاذا بلغت في اثناء الحول ستا وثلثين صارت جزء لنصاب فريضتها ابنة لبون فمن هنا يتطرق الخدشة في الاستدلال لوجوب زكوة الاول عند تمام حوله بوجود المقتضي اذ النصاب الموجود عنده بالفعل عند تمام حول الامهات هو مقتض لايجاب ابنة لبون والذي كان مقتضيا لايجاب ابنة مخاض لم يبق على اقتضائه بعد صيرورته جزء من نصاب اخر بل صار مقتضيا بانضمامه الى ما عداه لايجاب ابنة لبون فالمتجه ح اما الالتزام بسقوط حول الامهات لعدم بقاء نصابها بشرائط التاثير في ايجاب ما يقتضيه وهذا الوجه الاول من الوجوه المزبورة او الالتزام بانه اذا كان مبدأ حول السخال من بعد ستة اشهر من حول الامهات فاذا تم حول الامهات وجبت ابنة مخاض نصفها وجوبا مستقرا ونصفها مراعى باختلال شيء من شرائط النصاب الثاني في اثناء حوله فان اختل شيء منها قبل ان يتم حول الثاني كشف عن ان الواجب لم يكن في الواقع الا فريضة النصاب الاول والا اندرج النصف الاخر بحسب النصاب الثاني الذي فريضته ابنة لبون عند تمام حوله فيخرج عند تمام حول الامهات نصف ابنة مخاض وعند تمام حول السخال ابنة لبون وهذا وجه خامس غير الاربعة المذكورة قلت لا نعني بكون النصب المندرجة تحت نصاب ملغاة كونها ساقطة عن الاعتبار راسا بل هي اسباب شانية لايجاب فريضتها عند تمام حولها ولكن يمنعها عن الفعلية اي استقلالها بالاثر تبعيتها للنصاب المشتمل عليها حال كون ذلك النصاب مؤثرا في ايجاب فريضته التي هي فريضة المجموع ويحصل باداءها الخروج عن عهدة الحق المتعلق بالجميع اما اذا لم يكن ذلك النصاب جامعا لشرائط التاثير فلا يصلح مانعا عن تاثير النصاب السابق في ايجاب فريضته فعند تمام حول الامهات لا يكون اندراجها تحت نصاب اخر صالحا لمنع نصاب الامهات عن التاثير في فريضتها اذ لا اثر لذلك النصاب في هذا الحين لاشتراط تاثيره بان يحول عليه الحول وهو غير حاصل ان قلت ليس المانع عن تاثير النصاب السابق في فريضته كون النصاب اللاحق بالفعل مؤثرا في فريضته بل كونه سببا لايجاب فريضته عند حصول شرطه اي كونه مشمولا لعمومات ادلة ذلك النصاب فانه مهما شمله دليل ذلك النصاب امتنع ان يعارضه شيء من ادلة النصب المندرجة تحته لكونها محدودة بما قبل هذا النصاب فلا يتواردان على مورد واشتراط حول الحول لا يقتضي الا الغاء هذا النصاب على تقدير عدم بقائه عنده الى ان يتم حوله واما على تقدير بقائه فهو مراد بالعموم فيمتنع ان يتخلف عنه حكمه مثلا اذا كان عنده خمس وثلثون من الابل فهو نصاب شنق فاذا زادت بعد شهر او شهرين واحدة فما زاد اندرجت من حين حصول الزيادة في موضوع قوله فاذا زادت واحدة على خمس وثلثين ففيها ابنة لبون واشتراط حول الحول فيه جعل التكليف بادائها مشروطا بحول الحول فاذا حال عليه الحول فقد تنجز عليه التكليف وكشف لك عن ان نصاب الامهات لم يكن موجبا لابنة مخاض لعدم بقائه بشرائط التاثير في تمام سنة حيث ان من شرائط تاثير كل نصاب في فريضته عدم اندراجه فيما هو سبب لفريضة اخرى قلت قد وقع في جملة من الاخبار الواردة في بيان نصب الانعام وما يجب في كل نصاب كصحيحة الفضلاء وخبري زرارة وغيرها التصريح بان كل ما لم يحل عليه الحول عند ربه فلا شيء عليه وفي بعضها التعبير بان ما كان من هذه الاصناف الثلثة الابل والبقر والغنم فليس فيها شيء حتى يحول عليها الحول وفي خبر ثالث لزرارة عن ابي جعفر عليه السلام لا يزكى من الابل والبقر والغنم الا ما حال عليه الحول فكانه لم يكن فيهن قرينة على ان المراد بمثل قوله في كل اربعين شاة شاة وفي كل ثلثين بقرة تبيع وفي اربعين مسنة وفي كل خمس من الابل شاة وغير ذلك مما ورد في النصب انما هي الابل والبقر والغنم التي قد حال عليها الحول والا فليس في شيء منها شيء فما ذكرناه في السؤال من انه اذا زادت في اثناء الحول واحدة على الخمس والثلثين اندرجت من حين الزيادة في الموضوع الذي وجب فيه ابنة لبون معلقا على ان يحول عليها الحول لا يخلو من مغالطة فانها قبل ان يحول عليها الحول حالها حال العوامل والمعلوفة التي ليس فيها شيء لا منجزا ولا معلقا على حصول شرط وانما تندرج في الموضوع الذي وضع عليه الزكوة بعد ان حال عليها الحول فاذا كان عنده ثلثون بقرة مثلا فولدت بعد ستة اشهر احدى عشرة فعند تمام حول الامهات تجب فريضتها وهي تبيع او تبيعة ثم لا يجب فيها شيء حتى يحول عليها حول اخر لا مستقلة ولا منضمة الى السخال اذ المال لا يزكى من وجهين في عام واحد فاذا حال عليها حول اخر فقد تعلقت الزكوة بها وفريضتها في هذه السنة مسنة لانها بانضمامها الى السخال قد بلغت اربعين فاذا بلغت اربعين وقد حال عليها الحول ففيها مسنة واما السخال فلا استقلال لها بالتاثير في ايجاب شيء اما قبل حولها فواضح واما بعده فلان احدى عشرة بنفسها لم يوضع عليها زكوة بل على العدد الذي صارت الاحدى عشرة مكملة له اي الاربعين فما لم يتم شرط تاثير الاربعين في ايجاب فريضته وهو حول الحول على جميع اجزائه امتنع ان يتحقق مسببه وهو وجوب مسنة وليس لاجزائه استقلال بالتاثير حتى يقال عند حول حول السخال قد وجب بمقدارها وهي احد عشر جزء من اربعين جزء مسنة والباقي عند تمام حول الامهات وما في كلمات بعض من التعبير بربع مسنة للسخال وثلثة ارباع للامهات مسامحة وكيف كان فالقول بتوزيع الفريضة

٧ وما لم يحل عليه الحول ح

على اجزاء النصاب بالاضافة الى كل جزء قد تم حوله ضعيف لانه بعيد عن ظواهر ادلتها بلا مقتض بل لعل قول ابي جعفر عليه السلام في صحيحة زرارة ليس في النيف شيء حتى يبلغ ما يجب فيه واحد ولا في الصدقة والزكوة كسور ولا يكون شاة ونصف ولا بعير ونصف ولا خمسة دراهم ونصف ولا دينار ونصف ولكن يؤخذ الواحد ويطرح ما سوى ذلك حتى يبلغ ما يؤخذ منه واحد فيؤخذ من جميع ماله الحديث يشهد بنفي مثل هذه التوهمات فليتأمل وقد تلخص مما ذكرناه انما يكون للسخال حول بانفراده اذا استقلت بالسببية لايجاب فريضته اي اذا كانت بنفسها نصابا مستقلا سواء لوحظت منفردة او منضمة الى الامهات كما لو كان عنده خمس من الابل او خمسا واربعون من البقر فولدت ثلثين او اربعين وكذا لو كان عنده خمس من الابل فملك بعد ستة اشهر مثلا ستا وعشرين فان الست والعشرين نصاب مستقل سواء انضم اليها النصاب الاول اي الخمس ام لا ولكن النصاب الاول في هذه الصورة لدى ملاحظة منضما الى الثاني يخرج عن كونه نصابا ويصير عفوا ولكنك قد عرفت انفا ان هذا لا يقدح في استقلال الامهات بحولها حيث انه يحول قبل ان يندرج السخال فيما وضع عليها زكوة بل كانت كانها لم تكن ولكن هذا انما هو في العام الاول واما في السنة الثانية فلا اثر لنصاب الامهات لان الخمس مع الست والعشرين الجامع لشرائط الزكوة ليس نصابا بل عفو وكونه قبل اجتماع شرائط الزكوة في الست والعشرين سببا لا يقتضي بقائه على سببيته بعد انضمامه الى الست والعشرين التي قد دل الدليل على ان فيها الى ان تبلغ ستا وثلثين ليس الا ابنة مخاض واستقلاله بالسببية قبل ان يتحقق موضوع هذا الحكم لا يجعله موضوعا مستقلا خارجا عن مصداق قولنا ان هذا الشخص المالك لاحدى وثلثين بعيرا قد حال الحول على ست وعشرين منها جامعة لشرائط النصاب كل من كان كذلك لا يجب عليه الا زكوة الست والعشرين وما زاد عليه ما لم يبلغ ستا وثلثين في حق هذا الشخص ملغى لم يوضع عليه زكوة سواء حال عليه حول ام لا فالقول ببقاء نصاب الامهات على استقلاله دائما كما قد يوهمه اطلاق قولهم لكل منهما حول بانفراده في بادي الراي ضعيف بقي الكلام فيما اذا كان كل من السخال والامهات مع الانفراد نصابا ومع الانضمام مكملة لنصاب اخر كما لو كان عنده ست وثلثون من الابل فملك بعد ستة اشهر سبعا وعشرين او احدى عشرة او سبعا واربعين الى غير ذلك من الامثلة فهل يستقل كل منهما بحوله او ينعقد للمجموع بعد نصاب الامهات حول وجهان من ان انضمام كل الى الاخر انما يصلح مانعا عن تاثير كل جزء في ايجاب فريضته لدى جامعية الكل لشرائط التاثير في ايجاب فريضته فاذا حال الحول على جزء بالغ في حد ذاته حد النصاب فلا يصلح جزئيته لنصاب اخر لم يحل الحول عليه مانعا عن تاثير هذا الجزء في ايجاب فريضته ومن انه متى اندرج الكل تحت نصاب اخر انحصر فريضته فيما جعله الشارع فريضة لذلك النصاب فمن ملك ستا وثلثين من الابل فزكوة ماله الذي تم حوله ابنة لبون ولم يجعل الشارع في هذا العدد ابنة مخاض وشاتين او سبع شياه ابدا وكذا من ملك ستا واربعين لم يجعل فيها ابنة مخاض واربع شياه او ابنة لبون وشاة او شاتين وهكذا في سائر النصب فلم يجعل الشارع لابعاضها فريضة غير فريضة الكل فكما انه لو ملك بعد الست والعشرين خمسا يقع الخمس عفوا ولا يؤثر عند حلول حولها في ايجاب شاة فكذلك لو ملك عشرا لا يؤثر في ايجاب شاتين بل يقع مكملة لنصاب اخر للامهات فهذا هو الاوجه انما الكلام في العام الاول ببقاء حول الامهات بحاله بدعوى انه يفهم من قول الشارع بعد بيان النصب كل ما لم يحل عليه الحول فلا شيء عليه ان كل بالاعداد التي وضعت الزكوة عليها هي الاعداد التي قد حال الحول عليها فالسخال قبل ان يحول الحول عليها حيث جعلها الشارع كان لم تكن لا تصلح للمانعية عن تاثير عدد الامهات في ايجاب فريضتها عند حولها واما عند تمام حول السخال فقد حال الحول على الجميع لكن لم يلتزم بتاثيره في ايجاب فريضته التي جعلها الشارع فريضة لهذا العدد لاستلزامه ان يزكى بعض هذا النصاب في عام من وجهين وهذا الدليل لا يقتضي الا صرف الحكم عن هذا الموضوع حتى يحول عليه حول اخر بعد حول الامهات لا التصرف في موضوعه كيف ولو قلنا بسببية ابعاض كل نصاب لايجاب فريضته عند تمام حولها قبل حول المجموع للزم تنزيل اطلاق قوله فاذا كثرت الابل ففي كل خمسين حقة وفي كل اربعين ابنة لبون وكذا قوله في الغنم فاذا تمت اربعمائة ففي كل مائة شاة وكذا ما ورد في سائر نصب الابل من انها اذا بلغت احدى وستين ففيها كذا او خمسا وسبعين ففيها كذا او احدى وتسعين ففيها كذا او غير ذلك على فروض نادرة التحقق وهو ما لو دخلت الجميع في ملكه دفعة بشرائط النصاب والا فلو ملكها تدريجا كما هو الغالب استقل كل بعض بفريضته عند تمام حوله فلو ملك في كل يوم او اسبوع او شهر خمسا او ستا او عشرا الى خمس وعشرين حتى اجتمع عنده الف او الفان من الابل لم يكن فريضتها على هذا في تمام عمره الا شياه يوما فيوما على التدريج وهذا مما يقطع بعدم ارادته من اخبار الباب بمخالفته لما كان يؤمر باستعماله عامل كما لا يخفى على من لاحظ اخبارها ولو حال الحول فتلف من النصاب شيء فان فرط المالك ولو بتاخير الاداء مع التمكن منه بلا مسوغ شرعي ضمن وان لم يكن فرط سقط من الفريضة بنسبة التالف بلا خلاف ولا اشكال في ذلك كله كما صرح به في الجواهر لما ستعرف من تعلق الزكوة بالعين فهي بعد حول الحول بمنزلة الامانة عنده فيجري عليها احكامها ولو تلف النصاب كله بلا تفريط سقط الكل كما يدل عليه مضافا الى ما عرفت المرسل عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يكون له ابل او بقر او غنم او متاع فيحول عليه الحول فتموت الابل والبقر والغنم ويحترق المتاع قال ليس عليه شيء واذا ارتد المسلم عن فطرة قبل الحول لم تجب الزكوة لانقطاع الملك و انتقاله الى ورثته واستئناف ورثته الحول من حين وصوله اليهم وتمكنهم من التصرف فيه لا مطلقا كما عرفت فيما سبق وان كان الارتداد بعده وجبت الزكوة في ماله من يتولى عليه من الوارث او غيره اخراجها وان لم يكن عن فطرة لم ينقطع الحول ووجبت الزكوة عند تمام الحول ما دام باقيا ولكنك قد عرفت فيما سبق انه لا يبعد التزامه ما دام باقيا على كفره على تردد فيما اذا لم يكن ناشئا عن قصد التقرب باداءها فراجع **الشرط الرابع** ان لا تكون عوامل ولو في بعض الحول فانه ليس في العوامل زكوة ولو كانت سائمة بلا خلاف فيه على الظاهر بل في المدارك هذا الحكم مجمع عليه بين العلماء كافة الا من شذ من العامة ويدل عليه اخبار معتبرة مستفيضة منها قوله في صحيحة الفضلاء بعد بيان نصب الابل وكذا بعد ذكر نصاب البقر ليس على العوامل شيء وفي موثقة زرارة عن احدهما وكل شيء من هذه الاصناف من الدواجن العوامل فليس فيها شيء ولا باعراضها موثقة اسحق بن عمار المضمرة قال سالته عن الابل تكون للجمال او تكون في بعض الامصار اتجري عليها الزكوة كما يجري على السائمة

في البرية فقال نعم ونحوها رواية اخرى لسماعة عن ابي عبد الله عليه السلام ورواية ثالثة له قال سألت ابا ابراهيم عن الابل العوامل عليها زكوة فقال نعم عليها زكوة لقصورها
عن المكافئة وفي الوسائل نقل عن الشيخ انه اجاب عنها بان الاصل في هذه الاحاديث اسحق بن عمار بعينه انها حديث واحد فلا تعارض الاحاديث الكثيرة ثم حملها على
الاستحباب ثم قال ويحتمل الحمل على التقية اقول ولكن حملها على الاستحباب اشبه فان الكلام في صدقة العوامل على ما صرح به في الجواهر وغيره كالكلام في
السائمة حتى ان خلاف الشيخ هناك في اعتبار الاغلب في ما في الحدائق نقل عن الشهيد في البيان انه قال والكلام في اعتبار الاغلب هنا كالكلام في السوم
ثم قال وقد صرح الشيخ في المبسوط على ما نقل عنه باعتبار الاغلب هنا كما ذكره ثمة اقول حالة اتصافها بكونها عاملة على العرف فيهما اوضح من مسئلة
السوم التي قيل فيها بكون العلف يوما او يومين منافيا بالضرورة عدم كون استعمال الابل يوما او يومين على الاطلاق ما لم تكن معدة لذلك مصححا لاتصافها
بكونها عاملة على الاطلاق فالمدار على اتصافها بهذا الوصف عرفا فمتى اطلق عليها هذا الاسم خرج عما وضع عليها الزكوة وانقطع به الحول ثم ان ظاهر المتن وغيره
بل صريح جماعة عدم اعتبار امر آخر غير ما ذكر خلافا للمحكي عن سلار في اعتبار الانوثة وهو شاذ بل عن الدروس انه متروك وما يقال من ان قوله في خمس من الابل شاة
يشهد له باعتبار تذكير العدد ففيه ان الابل مؤنث لفظي قال الله تبارك وتعالى افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت وقال ابن هشام في التوضيح بعد ان ذكر ان مميز
الثلثة والعشرة وما بينهما ان كان اسم جنس او اسم جمع خفض بمن تقول ثلثة من التمر اكلتها وعشرة من القوم لقيتهم ما لفظه ممزوجا بكلام الازهري في شرحه ويعتبر
التذكير والتانيث مع اسمي الجنس والجمع بحسب حالهما باعتبار عود الضمير عليهما تذكيرا وتأنيثا فيعطى العدد عكس ما يستحقه ضميرهما فان كان ضميرهما مذكرا انث العدد وان كان (ان كان ضميرها ح)
مؤنثا ذكر فتقول في اسم الجنس ثلاثة من الغنم عندي بالتاء في ثلاثة لانك تقول غنم كثير بالتذكير للضمير المستتر في كثير وثلث من البط بترك التاء لانك تقول
بط كثيرة بالتانيث للضمير المستتر في كثيرة وتقول ثلثة من البقر بالتاء او ثلاث بتركها لان ضمير البقر يجوز فيه التذكير والتانيث باعتبارين وذلك لان
في البقر لغتين التذكير والتانيث قال الله تعالى ان البقر تشابه علينا بتذكير الضمير وقرئ تشابهت بتانيثه انتهى ومن هنا يظهر انه لا يصح الاستشهاد للقول
المزبور بما في الاخبار المزبورة من قوله فاذا زادت واحدة حيث وصف مفردها بالواحدة مع انه لا واحد للابل من لفظها فان مقتضى القاعدة المزبورة انه اذا كان العدد
واحدا او اثنين ان يعطى عين ما يستحقه ضميرهما من التذكير والتانيث بان يقال واحد من القوم لقيته وواحدة من الابل او البط ذبحتها كما لا يخفى ويمكن الاستشهاد
للقول المزبور بقوله في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج في خمس قلائص شاة الحديث اذ القلوص على ما صرح به لا يطلق الا على الاناث ولكن يتوجه عليه ان تخصيص القلائص
بالذكر بحسب الظاهر للجري مجرى الغالب من عدم ابقاء الجمال معطلة مرسلة في مرجها غالبا كما ربما يشهد لذلك ما عن ابن ابي عمير في الصحيح على الصحيح في حديث كان علي
لا ياخذ من جمال العمل صدقة وكانه لم يجب ان يوخذ من الذكور شيء لانه ظهر يحمل عليها فانه يظهر من صدرها وذيلها ان علة عدم اخذ الزكوة منها كونها عوامل
لا ذكوريتها مع انه لا ظهور يعتد به في الصحيحة المزبورة في ارادة الاختصاص فان اثباتها في القلائص لا يدل على نفيها في الذكور الا باعتبار ورودها في مقام اعطاء
الضابط المناسب للتعميم لو كان الحكم عاما وليس هذا الظهور ظهورا يعتد به في مقابل اطلاقات الاخبار المعتبرة المستفيضة المعتضدة بالشهرة وعدم نقل خلاف يعتد به في
المسئلة ومفهوم التعليل الوارد في صحيحة عبد الرحمن وغير ذلك من الشواهد والمؤيدات وبهذا ظهر الجواب عن الاستشهاد برواية الاعمش المروية عن الخصال
في حديث شرايع الدين عن جعفر بن محمد عليهما السلام قال وتجب على البقر الزكوة اذا بلغت ثلثين بقرة تبيعة حولية فيكون فيها تبيع مع ان البقرة فرد من البقر الذي يطلق
على الذكر والانثى وتانيث التبيعة انما هو باعتبار لفظها فلا يفهم من ذلك ارادة خصوص المؤنث مع انه لو اريد بها خصوص التبيعة على وجه الانحصار لوجب رد
علمها الى اهله اذ لا يشترط في نصاب البقر كونها تبيعة حولية نصا وفتوى بلا شبهة وربما يؤيد المشهور ايضا مضافا الى ما عرفت ما في غير واحد من الاخبار الآتية
عند بيان فريضة النصاب السادس من انه ان لم يكن فيها ابنة مخاض فابن لبون ذكر اذ الظاهر ان المراد به انه اذا لم تكن فيها ابنة مخاض وكان فيها ابن لبون ذكر يؤخذ
ذلك فليتأمل **واما الفريضة** فيقف بيانها على مقاصد **الاول** الفريضة في الغنم قد تقدم ذكرها وفي الابل شاة في كل خمس حتى تبلغ خمسا وعشرين
فاذا زادت واحدة كان فيها بنت مخاض وقد سمعت حكاية الخلاف في هذا النصاب عن بعض علمائنا مع ما فيه من الضعف فاذا زادت عشرا كان فيها بنت لبون
فاذا زادت عشرا اخرى كان فيها حقة فاذا زادت خمس عشرة كان فيها جذعة فاذا زادت خمس عشرة اخرى كان فيها بنتا لبون فاذا زادت خمس عشرة ايضا كان
فيها حقتان فاذا بلغت مائة واحدى وعشرين طرح ذلك وكان في كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون وقد تقدم جملة من الروايات الدالة على وجوب هذه
الفرائض وعرفت فيما تقدم ان ما في بعض تلك الاخبار كصحيحي عبد الرحمن بن الحجاج وابي بصير من الاقتصار في فريضة النصاب الاخير على قوله في كل خمسين حقة لابد من حمله
على ما لا ينافي غيرهما من المعتبرة المستفيضة التي وقع فيها التصريح بعد انحصار الفريضة فيها بل هي في كل خمسين حقة وفي كل اربعين ابنة لبون وعرفت ايضا ان
مقتضى التدبر في مفادها هو وجوب التقدير في هذا النصاب بما يحصل به الاستيعاب فان حصل بكل منهما تخير ولو لم يحصل الاستيعاب بشيء منهما تحرى اكثرهما
استيعابا وان حصل باحدهما او بهما معا تعين كما اشار اليه المصنف ره بقوله ولو امكن في عدد فرض كل واحد من الامرين كالمائتين والاربعمائة كان المالك بالخيار
في اخراج ايهما شاء فان ظاهره اختصاص التخيير بمثل هذا الفرض خلافا لما ذهب اليه غير واحد من متأخري المتأخرين من التخيير مطلقا اغترارا بما ينسبق الى الذهن
في بادي الرأي من الاخبار المزبورة وقد عرفت ان الذي يقتضيه التحقيق خلافه وكيف كان فحيث حكمنا بالتخيير فهو للمالك كما صرح به غير واحد بل عن المنتهى نسبته الى
علمائنا بل عن التذكرة الاجماع عليه اذ ليس لاحد ان يلزمه بما لم يتعين عليه شرعا مع ان المنساق من الادلة ليس الا كون المالك مكلفا باخراج الفريضة على حسب ما يتعلق
بها الطلب شرعا ومقتضاه كون التخيير راجعا اليه فما عن الخلاف والمبسوط من القول بتخيير الساعي على تقدير تحققه ضعيف اذ لا دليل عليه بل الادلة على خلافه وفي
كل ثلثين من البقر تبيع او تبيعة وفي كل اربعين مسنة على المشهور بين الاصحاب بل في المدارك هذا قول العلماء كافة بل عن المنتهى دعوى الاجماع عليه وحكي عن ابن ابي (نصاب البقر)

عقيل والصدوقين انهم قطعوا على ذكر التبيع فقالوا في كل ثلثين تبيع وفي كل اربعين مسنة فلم يخيروا بينه وبين تبيعة كما انه لم يقع التصريح بكفاية التبيعة في صحيحة
الفضلاء المتقدمة التي هي الاصل في هذا الحكم فان فيها قالا في البقر في كل ثلثين بقرة تبيع حولي وليس في اقل من ذلك شيء وفي اربعين بقرة بقرة مسنة وليس
فيما بين الثلثين الى الاربعين شيء حتى تبلغ اربعين فاذا بلغت اربعين ففيها مسنة وليس فيما بين الاربعين الى الستين شيء فاذا بلغت الستين ففيها تبيعان
الى السبعين فاذا بلغت السبعين ففيها تبيع ومسنة الى الثمانين فاذا بلغت ثمانين ففي كل اربعين مسنة الى التسعين فاذا بلغت تسعين ففيها ثلاث تبايع
حوليات فاذا بلغت عشرين ومائة ففي كل اربعين مسنة ثم ترجع البقر على اسنانها الحديث وعن الفقه الرضوي ايضا تخصيص التبيع بالذكر كعبارة الصدوقين
وكذا في رواية الاعمش المتقدمة ولذا منع في الحدائق التخيير وقال بتعين التبيع حيث لم يقف له على دليل في الاخبار عدا ان المحقق في كتاب المعتبر نقل صحيحة الفضلاء
المذكورة بما يطابق القول المشهور فقال ومن طريق الاصحاب ما رواه زرارة ومحمد بن مسلم وابو بصير والفضيل عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام قالا في البقر في كل
ثلثين تبيع او تبيعة وليس في اقل من ذلك شيء ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ اربعين ففيها مسنة ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ ستين ففيها تبيعان او تبيعتان
ثم في سبعين تبيع او تبيعة ومسنة ثم في ثمانين مسنتان وفي تسعين ثلث تبايع وقد اجاب في الحدائق عما نقله في المعتبر بان في النفس منه شيء من حيث عدم
تعرض احد لنقل هذا الحديث بهذا المتن لا من المحدثين في كتب الاخبار ولا الاصحاب في كتب الاستدلال فلا وثوق بما ذكره مع احتمال ان غلطه كونها النسخة التي
وصلت اليه قد يغلب على الظن كونه نقلا للصحيحة المروية عن الكافي والتهذيب بالمعنى على حسب ما فهمه لتأمل من لفظ الرواية كما لعله الصواب فلا يبعد ان يقال ان منشأ فهمه
اولوية التبيعة من التبيع في الذي من باعتبار كونها اكثر نفعا للفقير مانعة عن فهم ارادة الخصوصية من التبيع الوارد في النصوص بل مطلق ولد البقر الذي دخل في السنة
الثانية كما فهمه الاصحاب وربما يؤيده ايضا قوله في خبر الاعمش فيها اذا بلغت تسعين ثم يكون فيها ثلث تبايع وكذا في المحكي عن الفقه الرضوي وفي صحيحة الفضلاء
على ما في نسخة الوسائل نقلا عن الكافي بل في نسخة الكافي التي لدينا فاذا بلغت تسعين ففيها ثلث تبايع حوليات اذ التبايع جمع تبيعة لا التبيع كما يؤيده ايضا تذكير اسم
العدد فهذا يكشف عن ان خصوصية الذكورة والانوثة غير مقصودة بالحكم انه لم يقل احد حتى صاحب الحدائق بكون التسعين نصابا مستقلا فريضتها خصوص
التبايع بعكس الثلاثين والستين والسبعين بل الحكم بثلث تبايع انما هو باعتبار اندراجه في النصاب الكلي الذي هو في كل ثلثين تبيع او تبيعة ولكن في الحدائق نقل
الصحيحة المزبورة هكذا فاذا بلغت تسعين ففيها ثلاث تبيعات حوليات بصيغة الجمع المؤنث السالم فعلى هذا لا تنهض هذه الفقرة شاهدة للمدعى كما انه
يصح ان يقع هذه الصيغة صفة للجمع المذكر من غير ذوي العقول فيجوز ان يراد بها ثلاثة تباع ويكون تذكير العدد باعتبار لفظ الجمع الذي وقع مميزا للعدد لا
مفرده وان كان مراعاة حال المفرد على ما ذكروه اوفق بالقياس فعلى هذا التقدير ايضا لا يخلو من تأييد مع انه لا وثوق بهذا النقل بعد ان وجدناه
مخالفا لما عثرنا عليه من نسخة الكافي والوسائل بل المعول عليه ما هو الموجود في الكافي وهو شاهد للمدعى كما عرفت مع ان في رواية الاعمش المروية عن الخصال
غنى وكفاية لاثبات مثل هذا الفرع الذي ادعي الاجماع عليه ولم يتحقق الخلاف فيه حتى من الصدوق فضلا عن غيرهم ممن نسب اليهم الخلاف حيث ان منشأ النسبة
ليس الا اقتصارهم على ذكر التبيع مع انه حكي عن الصدوق انه ذكر في الستين بان فيها تبيعتين وفي السبعين تبيعة ومسنة وفي التسعين ثلاث تبايع فهذا يكشف عن انه كغيره من
الاصحاب لا يرى فرقا بين الذكر والانثى هذا كله مضافا الى ما نقل في كلمات كثير منهم من دعوى الاولوية لكون التبيعة اكثر نفعا للفقير ولكن يتوجه على هذه
الدعوى انها ان سلمت فانما تجدي في الاجزاء بعنوان البدلية لا عن الفريضة لا كونها من حيث هي كالتبيع مصداقا للفريضة فربما يظهر ثمرة ذلك في مكان او زمان يكون
التبيع لشدة الحاجة الى استعماله في الحرث ونحوه اعلى قيمة من التبيعة فلا يتجه الاولوية المزبورة كما لا يخفى **المقصد الثاني في الابدال**
من وجبت عليه بنت مخاض وليست عنده اجزأه ابن لبون ذكر بلا خلاف فيه على الظاهر ويدل عليه مضافا الى ما تقدم منها قوله عليه السلام في خبر زرارة فان لم يكن فيها بنت
مخاض فابن لبون ذكر وفي صحيحة ابي بصير فان لم يكن ابنة مخاض فابن لبون ذكر وفي صحيحة زرارة الآتية ومن وجبت عليه ابنة مخاض ولم تكن عنده وكان عنده
ابن لبون ذكر فانه يقبل منه ابن لبون وليس يدفع معه شيئا وفي خبر ابن سيع الآتي فمن لم يكن عنده ابنة مخاض على وجهها وعنده ابن لبون ذكر فانه يقبل منه ابن
لبون وليس معه شيء وظاهر عبارة المصنف وغيره كصريح بعض اختصاص ذلك بما اذا لم يكن عنده ابنة مخاض جمودا على ما دلت عليه النصوص المزبورة ولكن عن
القواعد عدم الاجزاء به اختيارا بل عن ايضاح النافع نسبته الى المشهور وقواه في الجواهر معللا ببقاء علو السن مقام الانوثة لو لم يكن فيه جبران اجماعا بخلاف
دفع بنت اللبون كما وقع التصريح به في الخبر الآتي ولا انسياق عدم ارادة الشرط حقيقة من عبارة النص والا لاقتضى عدم اجزائها عنه اذا لم تكن موجودة حال
الوجوب وان وجدت بعده بناء على ان الشرط عدم كونها عنده حينئذ لا حال الاداء مع معلومية بل صرح في المدارك بتعين اخراجها حال انتهى وفيه ان القدر المتيقن
الثابت بالنص والاجماع انما هو قيام علو السن مقام الانوثة ما لم يكن عنده انثى لا مطلقا واما دعوى انسياق عدم ارادة الشرط حقيقة من عبارة النص ففيه ان
غاية ما يمكن ادعاءه عدم انسباق الاشتراط الى عدم ظهور الشرطية في ارادة المفهوم واي الانتفاء عند الانتفاء لا ظهورها في خلافه فيتجه اطلاق ما دل على
انه اذا بلغت ستا وعشرين ففيها ابنة مخاض في غير حال فقدها عنده سليما عن المقيد مع انه لا شاهد لصرف الشرطية عن ظاهرها من ارادة الشرط حقيقة ولكن المنساق من
الجزاء الرخصة في دفع ابن لبون وعدم لزوم التكليف بتحصيل بنت مخاض لا تعينه بحيث لو تكلف في تحصيلها ودفعها لم تكن مجزية كما هو الشأن في كل مورد علق فيه الجزاء
على عدم القدرة على شيء او عدم وجوده عنده بل الاخبار الاخيرة كالنص في ذلك مع ان المنساق من الاخبار المزبورة ارادته حال الاداء لا الوجوب فالقول باختصاص ذلك
بما اذا لم يكن عنده ابنة مخاض اشبه ولو لم يكن عنده ابن لبون ايضا كان مخيرا في ابتياع ايهما شاء كما صرح به في المتن وغيره بل عن ظاهر المصنف والعلامة في جملة من كتبه
انه موضع وفاق بين علمائنا واكثر العامة وعن المنتهى نقل القول بتعين شراء بنت المخاض عن مالك وفي الجواهر حكى هذا القول عن البيان ونقل عن المحقق الاردبيلي

في مجمع البرهان ايضا الميل اليه استدل للمشهور بان شراء ابن لبون يكون واجدا له دون بنت المخاض فيجزيه بمقتضى اطلاق النصوص المزبورة ودعوى انصراف النصوص الى وجود ابن لبون في ابله التي يتعلق بها الزكوة خصوصا الروايتين الاخيرتين اللتين وقع فيهما تقييد بدليته بكونه عنده فان المتبادر منها ارادتها صورة وجود ابن لبون في ابله من قبل دون ما اذا اشتراه عند ارادة دفعه الى الفقير او المصدق مدفوعة بانه لا يمنع الانصراف خصوصا في الخبرين الاخيرين الواردين في بيان تكليف المصدق اذ المنساق منهما ليس الا ارادة انه اذا حضر المصدق بلدا ورأى شخصا مالكا لنصاب فان وجد في ذلك الحين واجدا لفريضة ذلك النصاب اخذها منه والا فعليه ان يقبل منه الابدال التي عينها الشارع على النحو الذي شرحه فمن كان في ابله بنت مخاض ولم يكن عنده حال حضور المصدق بنت مخاض فليس للمصدق الزامه بتحصيلها بل عليه ان يقبل منه ابنة لبون ان دفعها اليه ويرد عليه شاتين او عشرين درهما او ابن لبون من غير ان يرد عليه او ياخذ منه شيئا سواء كان ما يدفعه اليه مملوكا له من قبل او ملكه في ذلك اليوم او في ذلك المجلس فالمراد بقوله وكان عنده ابن لبون كما في احدى الروايتين وعنده ابن لبون كما في الاخرى على الظاهر هو التوطئة لقوله فانه يقبل منه فالمقصود بما هو مقدمة لهذا الفعل اي الملكية حال الدفع التي يتوقف عليها القبول منه كما لا يخفى على المتأمل ولو سلم انصرافه الى ما كان عنده من قبل في جملة امواله التي تعلق بها الزكوة فهو انصراف بدوي لا يبقى عند الذهن بعد الالتفات الى عدم اشتراط كون الفريضة او بدلها من اجزاء ما تعلق به الزكوة بل كونه ملكا له حال الدفع الى الفقير او المصدق فالتشكيك في جواز ابتياع ايهما شاء فيما هو محل الكلام الذي يجدي في انفسنا ليس ناشئا من نص او انصراف الى ما كان موجودا عنده فيما سبق بل تنزيل القدرة على تحصيل كل منهما منزلة وجودهما عنده في تقدمها في الرتبة ولكن يدفعه انه لا نص على اشتراط تعين بنت المخاض بوجودها عنده لا بعدم القدرة على تحصيلها فما لم يكن عنده ابنة مخاض اجزأه ابن لبون سواء كان مملوكا له بالفعل او اشتراه عند ارادة دفعه الى الفقير ان قلت قد عرفت ان الاجتزاء بابن لبون من باب البدلية فالفريضة الاصلية التي اشتغلت الذمة بدفعها اولا وبالذات انما هي بنت المخاض ولكنه اذا لم يكن عنده بنت المخاض وحصل عنده ابنة لبون او ابن لبون ذكر اجتزى الشارع بدفعه بدلا عما وجب عليه هذا خارج عن محل البحث اذ الكلام في انه قبل الشراء مخير في ابتياع ايهما شاء واما انه بعد شرائه يتحقق الاجتزاء به فهو اجنبي عن ذلك قلت ليس ابتياع شيء منهما واجبا نفسيا وانما وجب بحكم العقل مقدمة لتفريغ الذمة عما اشتغلت به فاذا جاز شرعا الاجتزاء بابن اللبون في تفريغ ذمته ولو من باب البدلية ولم يكن هناك مانع عقلي او شرعي عن شرائه لا يحكم العقل بتعين شراء بنت المخاض بل بالتخيير بين شرائها وبين شراء ما يقوم مقامها في هذا الحال الذي ليس واجدا لبنت المخاض كما لا يخفى واستدل المصنف في محكي المعتبر للقول بتعين شراء بنت المخاض الذي نقله عن مالك بانه مع عدمها لا يكون واجدا لابن لبون فيتعين عليه ابتياع ما يلزم الذمة وهو بنت المخاض ولانهما استويا في العدم فلا يجزي ابن اللبون كما لو استويا في الوجود وفيهما ما لا يخفى بعد الاحاطة بما عرفت

ومن وجب عليه سن وليست عنده وعنده اعلا منها بسن دفعها واخذ شاتين او عشرين درهما وان كان ما عنده اخفض بسن دفع معها شاتين او عشرين درهما في المدارك هذا قول علمائنا اجمع قاله في التذكرة ووافقنا عليه اكثر العامة وعن المنتهى ومجمع البرهان وغيرهما ايضا دعوى الاجماع عليه ويدل عليه صحيحة زرارة المروية عن الفقيه عن ابي جعفر عليه السلام في حديث زكوة الابل قال وكل من وجبت عليه جذعة ولم تكن عنده وكانت عنده حقة دفعها ودفع معها شاتين او عشرين درهما ومن وجبت عليه حقة ولم تكن عنده وكانت عنده جذعة دفعها واخذ من المصدق شاتين او عشرين درهما ومن وجبت عليه حقة ولم تكن عنده وكانت عنده ابنة لبون دفعها ودفع معها شاتين او عشرين درهما ومن وجبت عليه ابنة لبون ولم تكن عنده وكانت عنده حقة دفعها واعطاه المصدق شاتين او عشرين درهما ومن وجبت عليه ابنة لبون ولم تكن عنده وكانت عنده ابنة مخاض دفعها واعطى معها شاتين او عشرين درهما ومن وجبت عليه ابنة مخاض ولم تكن عنده وكانت عنده ابنة لبون دفعها واعطاه المصدق شاتين او عشرين درهما ومن وجبت عليه ابنة مخاض ولم تكن عنده وكان عنده ابن لبون ذكر فانه يقبل منه ابن لبون وليس يدفع معه شيئا وخبر سبيع المروي عن الكافي والتهذيب في مقنعة المفيد عن ابيه عن جده عن جد ابيه ان امير المؤمنين عليه السلام كتب له في كتابه الذي كتب له بخطه حين بعثه على الصدقات من بلغت عنده من الابل صدقة الجذعة وليست عنده جذعة وعنده حقة فانه يقبل منه الحقة ويجعل معها شاتين او عشرين درهما ومن بلغت عنده صدقة الحقة وليست عنده حقة وعنده جذعة فانه يقبل منه الجذعة ويعطيه المصدق شاتين او عشرين درهما ومن بلغت صدقته حقة وليست عنده حقة وعنده ابنة لبون فانه يقبل منه ابنة لبون ويعطي معها شاتين او عشرين درهما ومن بلغت صدقته ابنة لبون وليست عنده ابنة لبون وعنده حقة فانه يقبل منه الحقة ويعطيه المصدق شاتين او عشرين درهما ومن بلغت صدقته ابنة لبون وليست عنده ابنة لبون وعنده ابنة مخاض فانه يقبل منه ابنة مخاض ويعطي معها شاتين او عشرين درهما ومن بلغت صدقته ابنة مخاض وليست عنده ابنة مخاض وعنده ابنة لبون فانه يقبل منه ابنة لبون ويعطيه المصدق شاتين او عشرين درهما ومن لم يكن عنده ابنة مخاض على وجهها وعنده ابن لبون ذكر فانه يقبل منه ابن لبون وليس معه شيء الحديث وعن المختلف انه نقل عن الشيخ علي بن بابويه ابي الصدوق في المقنع انه جعل التفاوت بين بنت المخاض وبنت اللبون شاة ياخذها المصدق او يدفعها في الحديث قال هذا ماخوذ من كتاب الفقه الرضوي حيث قال فيه في الكتاب المذكور بعد ذكر خمسة وثلثين فان زادت واحدة ففيها ابنة لبون ومن لم يكن عنده وكانت عنده ابنة مخاض اعطى المصدق ابنة مخاض واعطى معها شاة واذا وجبت عليه ابنة مخاض ولم تكن عنده وكانت عنده ابنة لبون دفعها واسترجع من المصدق شاة انتهى وفيه بعد تسليم حجيته عدم صلاحيته لمعارضة ما عرفت كما لا يخفى ثم انه قد حكي عن العلامة والشهيدين وبعض من تاخر عنهم القول بجواز الاكتفاء بشاة وعشرة دراهم وهو ليس بالبعيد اذ ليس الحكم تعبديا محضا كي يتوقف في استفادة مثل ذلك عن ادلته وكيف كان فظاهر النص والفتوى كون التقديرات المزبورة حدودا شرعية لا يتوقف ثبوتها الا على تحقق موضوعها فما عن الموجز وكشفه من اختصاص ذلك بما اذا كان القابض الساعي او الامام دون الفقير او الفقيه لانه نوع معاوضة ضعيف نعم ان الفقيه ايضا كالساعي فجواز ان ياخذ مثل هذه المعاوضة منه متوجه عليه انه ليس معاوضة حقيقية بل حكما شرعيا لا يتوقف مضاها على رضا الفقير او وليه ومن هنا يعرف ان الخيار في ذلك الى في دفع الاعلى او الادنى والجبر بشاتين او عشرين درهما اليه اي الى المالك

ما به تفاوت الاسنان

لا الى العامل كما نسبه في الحدائق الى الاصحاب اذ ليس للعامل ان يتعدى عن الحدود الشرعية ويوجب عليه ما لم يعينه الشارع عليه نعم لو دفع الاعلى ورد اليه المصدق شاتين او عشرين درهما ليس له الامتناع من القبول ومطالبة الفرد الاخر اذ لم يجعل الشارع التخيير في ذلك اليه بل للمصدق حيث قال يدفع اليه المصدق هذا او هذا نعم للمالك ان لا يقبل منه ذلك ويتكلف في تحصيل اصل الفريضة او بدلها الادنى ويدفع اليه مع شاتين او عشرين درهما ولا يلاحظ فيجبر تفاوت الاسنان بدفع شاتين او عشرين درهما مع البدل الى العامل او اخذهما منه القيمة السوقية بل هذا الحكم ثابت مطلقا سواء كانت القيمة السوقية مساوية لذلك او ناقصة عنه او زائدة عليه كما صرح به غير واحد بل في الجواهر لا اجد فيه خلافا لاطلاق الدليل نعم استشكل الفاضل والكركي وثاني الشهيدين وسبطه وبعض من تاخر عنهم فيما اذا نقصت قيمة ما يدفعه المالك عن الشاتين والعشرين درهما الذي ياخذه من العامل ومساويته له من اطلاق النص ومن انه كانه لم يؤد شيئا بل استوجه سيد المدارك والمحقق البهبهاني في شرحه عدم الاجزاء حملا للرواية على ما هو المتعارف والغالب في ذلك الزمان اقول لا ينبغي الارتياب في عدم ارادة مثل هذا الفرض من اطلاق الدليل لان الزكوة شرعت صلة للفقير لا اضرارا به فكيف يجوز ان يستحق المالك بدفع الزكوة الى الفقير ما يساوي قيمة المدفوع او يزيد عليها بان يدفع بنت لبون قيمتها خمسة عشر درهما ويستحق العشرين من مال الفقير تداركا للتفاوت الذي يستحقه المالك بدفع الاعلى فهذه قرينة عقلية صارفة للاطلاق عن مثل جزئيها بل قد يشكل شمول النص لما اذا كانت الادنى او الاعلى مساوية في القيمة للفريضة فان اطلاق النصوص جار مجرى العرف والعادة دون مثل هذه الفروض الاتفاقية الغير المناسبة للاطلاق فالاظهر قصور النص والفتوى عن شمول مثل هذا الفرض ايضا فيرجع في اخذ البدل الا القيمة السوقية كما في الفرض الاول ولو تفاوتت الاسنان بازيد من درجة واحدة بان كان ما عنده من الابل فوق الفريضة او دونها بدرجتين فصاعدا لم يتضاعف التقدير الشرعي ويرجع في التفاضل الى القيمة السوقية على الاظهر الاشهر بل المشهور على ما في الجواهر وغيره بل في المدارك قال وبذلك قطع المصنف رحمه الله في المعتبر من غير نقل خلاف في ذلك لاحد من الاصحاب اقتصارا في الحكم المخالف للقواعد والعمومات على مورد النص وحكي عن الشيخ في المبسوط والعلامة في بعض كتبه القول بجواز الانتقال الى الادنى والاعلى مع تضاعف الجبران بان يدفع بنت المخاض مثلا واربع شياه عن حقة او مع ستة عن جذعة او يدفع الحقة او الجذعة عن بنت المخاض وياخذ اربع شياه او ست شياه لان كل سن من الاسنان مساو لما قبله مع الجبر شاتين ومساوي المساوي مساو فتكون بنت المخاض مع اربع شياه او اربعين درهما مساوية للحقة ومع ست شياه او ستين درهما مساوية للجذعة وفيه انه قياس مع الفارق فان التقدير الشرعي مبني على المسامحة وعدم اعتداد الشارع بالاختلاف اليسير الحاصل غالبا بين قيمة الفريضة وما دونها بمرتبة مع شاتين او عشرين درهما وما فوقها بمرتبة مع اخذ شاتين وعشرين درهما لحكمة مقتضية لشرع هذا الحكم فكيف يجوز التعدي عن مورده الى ما اذا تفاوتت بدرجتين فصاعدا وما الاختلاف اليسير كثيرا ولقد اجاد في محكي السرائر حيث انه بعد ان حكى عن بعض اصحابنا انه ان كان بينهما درجتان فاربع شياه وان كان ثلث درج فست شياه او ما في مقابلة ذلك من الدراهم قال وهذا ضرب من الاعتبار والقياس والمنصوص من الائمة والمتداول من الاقوال والفتيا بين اصحابنا ان هذا الحكم فيما يلي السن الواجبة من الدرج دون ما بعد عنها وكذا يرجع في التفاضل الى القيمة السوقية اذا كان ما عنده ما فوق الجذع من الاسنان كالثني والرباع فلا يجزيه ذلك عن الجذع ولا ما دونه مع اخذ الجبران اي الشاتين او العشرين درهما بلا نقل خلاف فيه بل عن البيان الاجماع عليه مضافا الى اجزاء غير الفرض على مورد النص وفي اجزاء ما فوق الاسنان عن احد الاسنان الواجبة من غير جبر وجهان من خروجه عن مورد النص ومن امكان دعوى استفادته من النص بالفحوى بدعوى ان المنساق من قوله عليه السلام فاذا بلغت ستا وثلثين ففيها بنت لبون او ستا واربعين ففيها حقة انما هو ارادة ما بلغت هذا السن في مقابل ما لم يبلغ لا ما تجاوزت عنها فتكون الفريضة المنصوص عليها من باب كونها ادنى ما يجزي لا كونها بخصوصها مرادة من النص وبدعوى استفادته من النص من باب الاولوية فان الاعلى سنا اصلح للفقير لكونه اعلى قيمة واعظم نفعا وفيه انه اذا كانت اعلى قيمة واعظم نفعا فهي مجزية بملاحظة القيمة ان قلنا بجواز الاخراج عن غير جنس الفريضة بالقيمة السوقية كما اذا فرض كون الادنى ايضا كذلك ولو باعتبار كونها سمينة كانت ايضا مجزية بهذه الملاحظة وهذا خارج عن محل الكلام اذ الكلام في كون الاعلى سنا مجزية من حيث كونه كذلك تعبدا وان لم تكن اعلى قيمة وهذا مما لم يعلم اولويته واما دعوى استفادته من النص بتنزيله على بيان ادنى ما يجزي فهي قابلة للمنع وكيف لا ولولا كان الاعلى بدرجة من افضل مصاديق الفريضة الواجبة فلم يكن يستحق بدفعه الى الفقير قيمة التفاوت الذي قدره الشارع بشاتين او عشرين درهما فالاوجه عدم اجزاء ما فوق الاسنان عن الفريضة الواجبة الا بملاحظة القيمة السوقية ان جوزناه نعم قد يتجه الاجزاء بدفع الاعلى بلا جبر في المورد الذي ثبت جوازه مع الجبر كما اذا كانت الفريضة بنت مخاض فدفع بنت لبون من غير ان ياخذ التفاوت للاولوية القطعية ولان اخذ التفاوت حق للمالك فله اسقاطه وقد حكي عن الشهيد في الدروس والبيان القول بان فرض كل نصاب اعلى يجزي عن الادنى وزاد في الاول في اجزاء البعير عن الشاة فصاعدا لا بالقيمة وجهان قلت وقد عرفت ان الاوجه عدمه لخروجه عن المنصوص كما انك عرفت ان المتجه الاقتصار في الاجزاء بدفع الفريضة الاعلى للادنى لا بملاحظة القيمة بالمورد الذي دل الدليل على جوازه مع الجبر لا مطلقا فلا يجزي بنت مخاض عن خمس شياه التي هي فريضة خمس وعشرين الا بالقيمة ودعوى استفادة كفاية الفريضة الاعلى عن الادنى من النص بالاولوية وتنقيح المناط غير مسموعة في الاحكام التعبدية خصوصا بعد الالتفات الى ما ورد في قضية ابان من الردع عن العمل بمثل هذه الاولوية التي حيث استعملها في دية اصابع المرأة فلم يذعن لاجلها بما بلغه في ديتها من انها اذا قطعت منها اربعا ففيها عشرون واذا قطعت ثلثا فثلثون فلاحظ وكذا ما عدا اسنان الابل لا يجزي في شيء منها عن فريضتها ما دونها او ما فوقها مع الجبر او بدونها الا بملاحظة القيمة السوقية لخروجها عن مورد النص والله العالم

المقصد الثالث في اسنان الفرائض

بنت المخاض هي التي لها سنة ودخلت في الثانية اي انها ماخض بمعنى حامل عن الجوهري الماخض وجع الولادة والمخاض ايضا الحوامل من النوق واحدتها خلفة ولا واحد لها من لفظها ومنه قيل للفصيل اذا استكمل الحول ودخل في الثانية ابن مخاض والانثى ابنة مخاض لانه فصل عن امه والحقت امه بالمخاض

لو تفاوت الاسنان بازيد من درجة

اسنان الفرائض واسمائها

سواء لقحت ام لم تلقح وبنت اللبون بفتح اللام هي التي لها سنتان ودخلت في الثالثة اي تهيأت ذات لبن عن الجوهري ابن اللبون ولد الناقة اذا استكمل السنة الثانية ودخل في الثالثة والانثى بنت لبون لان امه وضعت غيره فصار لها لبن وهو نكرة ويعرف بالالف واللام والحقة هي التي لها ثلاث سنين ودخلت في الرابعة فاستحقت ان يطرقها الفحل ويحمل عليها عن الجوهري الحق بالكسر ما كان من الابل ثلاث سنين وقد دخل في الرابعة والانثى حقة وحق ايضا سمي بذلك لاستحقاقه ان يحمل عليه وان ينتفع به والجذعة بفتح الجيم والذال المعجمة هي التي لها اربع ودخلت في الخامسة عن الجوهري الجذع قبل الثني والجمع جذعان وجذاع والانثى جذعة والجمع جذعات تقول فيه لولد الشاة في السنة الثانية ولولد البقر والحافر في السنة الثالثة وللابل في السنة الخامسة اجذع ثم قال وقد قيل في ولد النعجة انه يجذع في ستة اشهر او تسعة اشهر وهي اعلى الاسنان الماخوذة في الزكوة في المدارك قال لا خلاف في ان الجذعة اعلى الاسنان الماخوذة في الزكوة كما لا خلاف في ان بنت المخاض اصغر اسنانها وقد تقدم ما يدل على ذلك من النصوص قال ابن بابويه رحمه الله في كتاب من لا يحضره الفقيه اسنان الابل من اول ما تطرحه امه الى تمام السنة حوار فاذا دخل في الثانية سمي ابن مخاض لان امه قد حملت فاذا دخل في الثالثة سمي ابن لبون وذلك لان امه قد وضعت وادر لها لبن فاذا دخل في الرابعة سمي الذكر حقا والانثى حقة لانه قد استحق ان يحمل عليه فاذا دخل في الخامسة سمي جذعا فاذا دخل في السادسة سمي ثنيا لانه قد القى ثنيته فاذا دخل في السابعة القى رباعيته وسمي رباعيا فاذا دخل في الثامنة القى السن التي بعد الرباعية وسمي سديسا فاذا دخل في التاسعة فطر نابه وسمي بازلا فاذا دخل في العاشرة فهو مخلف وليس له بعد هذا اسم والاسنان التي توخذ في الصدقة من ابن المخاض الى الجذع والتبيع على ما صرح به في المتن وغيره بل عن بعض انه عند الاصحاب هو الذي تم له حول ودخل في الثانية ولكن في المدارك قال ذكر الجوهري وغيره ان التبيع ولد البقر في السنة الاولى وانما اعتبر فيه تمام الحول لقوله عليه السلام في حسنة الفضلاء في كل ثلثين بقرة تبيع حولي وعن ط انه قال قال ابو عبيدة تبيع لا يدل على سن وقال غيره انما سمي تبيعا لانه يتبع امه في الرعي ومنهم من قال لان قرنه يتبع اذنه حتى صارا سواء فاذا لم يدل اللغة على معنى التبيع والتبيعة فالرجوع فيه الى الشرع والنبي صلى الله عليه وآله قد بين وقال تبيع او تبيعة جذع او جذعة وقد فسره ابو جعفر عليه السلام وابو عبدالله بالحولي انتهى وقال في التذكرة واسنان البقر اولها الجذع والجذعة وهي التي لها حول ويسمى شرعا تبيعا وتبيعة لقوله صلى الله عليه وآله تبيع او تبيعة جذع او جذعة وكذا قال الباقر والصادق عليهما السلام حيث فسراهما بالحولي فاذا اكمل سنتين ودخل في الثالثة فهو ثني وثنية وهي المسنة شرعا انتهى اقول قد ورد في خبر الاعمش ايضا توصيفه بالحولي فهو بحسب الظاهر صفة مخصصة اريد بها الاحتراز عما ينصرف اليه اطلاقه عرفا على ما يظهر من كلمات اللغويين وهو ما كان في السنة الاولى وكيف كان فما ذكره الاصحاب على الظاهر هو المراد بالتبيع في هذا الباب بشهادة الخبر المعتضد بالنبوي المرسل المتقدم مع نفي الخلاف بحسب الظاهر عندهم بل في الجواهر استدل له ايضا بصحيح ابن حمران عن ابي عبدالله عليه السلام التبيع ما دخل في الثانية ولكن لم اعثر على هذه الرواية في مظانها من الوسائل وغيره نعم في المدارك بعد ان ذكر في باب الهدي ان مذهب الاصحاب انه لا يجزي في الهدي من غير الضأن الا الثني وذكر جملة من الروايات الدالة عليه ثم ذكر ان المشهور في كلام الاصحاب ان الثني من البقر والغنم ما دخل في الثانية وان العلامة ره في موضع من التذكرة والمنتهى قال الثني من المعز ما دخل في الثالثة وان هذا هو المطابق لكلام اهل اللغة وذكر جملة من كلمات اللغويين قال ما لفظه والتعويل على ذلك كله مشكل نعم روى الكليني ره في الصحيح عن محمد بن حمران عن ابي عبدالله عليه السلام قال اسنان البقر تبيعها ومسنها سواء والتبيع ما دخل في الثانية والظاهر ان قوله والتبيع ما دخل في الثانية من كلامه لا من تتمة الرواية كما يفصح عن ذلك عدم ذكره في الوسائل وغيره من تتمة الرواية بل في الحدائق بعد ان روى في باب الهدي عن الكافي عن محمد بن حمران عن ابي عبدالله عليه السلام قال اسنان البقر تبيعها ومسنها في الذبح سواء قال اقول والتبيع ما دخل في الثانية فهو صريح في كونه من كلامه لا من تتمة الرواية وكيف كان ففيما عداها غنى وكفاية وقيل في وجه التسمية انه سمي بذلك لانه يتبع قرنه اذنه او تبع امه في الرعي والمسنة هي الثنية التي كمل لها سنتان ودخلت في الثالثة وعن المبسوط والواسطة التي تم لها سنتان وهو الثني في اللغة فينبغي ان يعمل عليه وروي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال المسنة هي الثنية فصاعدا اقول وربما يظهر من العبارة المنقولة عن التذكرة بل وكذا من عبارة المتن وغيره حيث ارسلوه ارسال المسلمات عدم الخلاف فيه بل عن المنتهى دعوى الاجماع على ان المراد بها ما كمل لها سنتان ودخلت في الثالثة ولا يبعد كفاية هذا النحو من الاشتهار المعتضد بما سمعت من نقل الاجماع في اثبات ما اريد منه شرعا ولا اقل من كونه جابرا لضعف المرسلة المزبورة مع انه يفهم من مقابلتها بالتبيع والتبيعة ان المراد بها ما تم لها سنتان ودخلت في الثالثة والظاهر عدم اشتراط عدم تجاوزها عنها كما يدل عليه النبوي المزبور مع موافقته للاصل والله العالم ويجوز ان يخرج من غير جنس الفريضة بالقيمة السوقية ومن العين افضل وكذا في سائر الاجناس الزكوية اما جواز اخراج القيمة في غير الانعام فمما لا شبهة بل لا خلاف يعتد به فيه بل عن صريح المعتبر والتذكرة والمفاتيح وظاهر المبسوط وايضاح النافع والرياض دعوى الاجماع عليه بل لم ينقل الخلاف فيه الا عن الاسكافي مع انه حكي عن شرح الروضة التصريح بموافقة الاسكافي ايضا للمشهور ويدل عليه مضافا الى ذلك صحيحة البرقي قال كتبت الى ابي جعفر الثاني عليه السلام هل يجوز جعلت فداك ان يخرج عما يجب في الحرث من الحنطة والشعير وما يجب على الذهب دراهم قيمة ما يسوى ام لا يجوز الا ان يخرج من كل شيء ما فيه فاجابه ايما تيسر يخرج وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سألته عن الرجل يعطي من زكوته عن الدراهم دنانير وعن الدنانير دراهم بالقيمة ايحل ذلك قال لا باس به وعن عبدالله في كتاب قرب الاسناد عن محمد بن الوليد عن يونس بن يعقوب قال قلت لابي عبدالله عليه السلام عيال المسلمين اعطيهم من الزكوة اشتري لهم منها ثيابا وطعاما وارى ان ذلك خير لهم قال لا باس وربما استدل باطلاق هذه الرواية لجواز اخراج القيمة في الانعام ايضا كما هو المشهور على ما في الحدائق وغيره بل عن صريح الشيخ وابن زهرة وظاهر السيد والحلي دعوى الاجماع عليه واستدل لجواز دفع القيمة في الانعام ايضا بالصحيحة الاولى فانه وقع في السؤال تخصيص ما يجب في الحرث والذهب بالذكر ولكن سوقه يشهد بان ذلك من باب التمثيل وان المقصود بالسؤال هو الاستفهام عن انه هل يجب ان يخرج من كل شيء يجب فيه الزكوة ما يجب فيه بعينه ام يجوز اخراج قيمتها من الدراهم

مثلا بقدرها وما يسوى فيستفاد من قوله عليه السلام ايما تيسر عموم الجواز في الجميع كما ربما يؤيده ايضا جواز احتساب الدين من الزكوة الشامل باطلاقه لزكوة الانعام وما ورد في ارباب المواشي من الارفاق بالمالك وانه اذا اخرجها فليقومها فيمن يريد فاذا قامت على ثمن فان اراد صاحبها فهو احق بها فانه ربما يستفاد من مثل هذه الاخبار انه اذا كانت قيمتها السوقية معلومة فدفعها المالك الى الساعي لا امتناع من قبولها اذ اعلم بانه لا يقوم فيمن يريد باكثر من هذه القيمة كما انه يستفاد منها ان المقصود باخذ الزكوة صرف ثمنها في مصارفها وعدم تعلق الغرض بصرف عينها في تلك المصارف ومن مناقشة العلامة وغيره الاستدلال له بان المقصود بالزكوة دفع الخلة وسد الحاجة وهو يحصل بالقيمة كما يحصل بالعين وبان الزكوة انما شرعت جبرا للفقراء ومعونة لهم وربما كانت القيمة انفع في بعض الاوقات فاقتضت الحكمة التسويغ الى غير ذلك من الشواهد والمؤيدات التي لا تخفى على المتتبع المتأمل وحكي عن المفيد في المقنعة انه قال لا يجوز اخراج القيمة في زكوة الانعام الا ان تعدم الاسنان المخصوصة في الزكوة وعن المصنف في المعتبر الميل اليه ووافقهما في الميل او القول بالمنع من اخراج القيمة في زكوة الانعام مع وجود الاسنان المخصوصة غير واحد من المتأخرين كصاحبي المدارك والحدائق وغيرهما لتطرق الخدشة الى جميع ما ذكر شاهدا او مؤيدا للمشهور اما بضعف السند او ضعف الدلالة او رجوع جملة منها الى الاستحسان والاعتبارات العقلية الظنية التي لا اعتداد بها في الاحكام التعبدية الشرعية وفيه انا ولو سلمنا امكان الخدشة في كل واحد واحد مما ذكروه دليلا او مؤيدا للمشهور بشيء من المناقشات التي تقدمت الاشارة اليها ولكن المنصف المتأمل في الجميع لا يكاد يرتاب في صحة ما ذهب اليه المشهور ولا سيما بعد الالتفات الى عدم نقل خلاف يعتد به فيه مما تقدم من نقل الاجماع عليه الجابر لضعف ما في الخبر المزبور من سند او دلالة ان كان مع ان الحق عدم الحاجة في اثبات جواز اخراج القيمة الى التشبث بشيء من الامور المزبورة بل يستفاد جواز ابدالها بالقيمة بل وجوبه غالبا لمن يتولى صرفها الى مصارفها من الاصناف الثمانية التي ستعرفها من الكتاب والسنة الامر بصرفها الى هذه المصارف بدلالة الاقتضاء حيث ان الغالب تعذر صرف عين الفريضة او تعسره من غير تبديل او تغيير خصوصا اذا كانت من جنس الانعام الى تلك المصارف اذ كيف يمكن صرف بنت المخاض او بنت اللبون بعينها في عمارة المساجد وبناء القناطر ومعونة الحاج وغير ذلك من وجوه البر او اعطاء عمال الكاتبة ومكاتب الرقاب ووفاء دين الغارمين الذي لا يبلغ دينهم هذا المبلغ او لا يرضى صاحبه الا بحقه فليس الامر بصرف الزكوة الى هذه الوجوه الا كالوصية بصرف ثلث تركته من المواشي والعقار والغلات الى استيجار العبادات وشيء من مثل هذه الوجوه فان مفادها عرفا ليس الا ارادة صرف ثمنه الى هذه المصارف باي وجه تيسر وستعرف انه يجوز للمالك ان يتولى بنفسه صرف الزكوة الى مصارفها بل هو المكلف بذلك اولا وبالذات وان جاز له ايكاله الى الامام عليه السلام او الساعي او وجب عليه ذلك لدى مطالبته وحينما يجوز له الصرف يجوز له الابدال بالقيمة بل قد يجب ذلك كما لو انحصر المصرف فيما لا يمكن صرفها اليها الا بالقيمة ومتى جاز له الابدال لم يتفاوت الحال في ذلك بين ان يبيعها من شخص آخر ويصرف ثمنها في مصرفها او يخرج قيمتها ابتداء بدلا عما وجب عليه اذ لا وجه لاعتبار خصوصية البيع او المعاوضة مع الغير في ذلك كما لا يخفى وقد تلخص مما ذكرنا ان ما ذهب اليه المشهور هو الاقوى وهل يجوز الاخراج بالقيمة السوقية من اي جنس يكون ام يختص ذلك بالدراهم والدنانير ظاهر المتن وغيره بل عن بعض نسبته الى الاصحاب تصريحا من بعض وتلويحا من آخر الاول بل عن ظاهر الغنية والخلاف دعوى الاجماع عليه بل عن الايضاح انه قال لو اخرج في الزكوة منفعة بدلا من العين كسكنى الدار فالاقرب الصحة وتسليمها بتسليم العين ويحتمل المنع لانها تحصل تدريجا ولو آجر الفقير نفسه او عقاره ثم احتسب مال الاجارة جاز وان كان معرضا للفسخ ولكن في المدارك قال ان جواز احتساب مال الاجارة جيد وكونه معرضا للفسخ لا يصلح مانعا اما جواز اخراج المنفعة فمشكل بل يمكن تطرق الاشكال الى اخراج القيمة مما عدا النقدين انتهى وربما يلوح من عبارة الوافي الآتية المنع عن التبديل بغير الدراهم والدنانير ويدل على المشهور رواية قرب الاسناد المتقدمة ويمكن الاستدلال له ايضا بما استشهدنا به لجواز اخراج القيمة من استفادته من تجويز صرفها الى المواضع التي يتعذر او يتعسر صرف عينها اليها غالبا فانه يستفاد من تجويز تجهيز موتى المسلمين من الزكوة ووفاء ديونهم وصرفها الى سائر وجوه البر كبناء المساجد والقناطر واعانة الحاج والزائرين فيما يحتاجون بمقدار حاجتهم جواز اخراج كل ما يجوز شراؤه من الزكوة لاجل هذه المصارف كالجص والنورة لتعمير المساجد وشراء الكفن للميت ونحوه يجوز اخراجه بدلا عن الفريضة لاستعماله في هذه الوجوه ويتم القول بالنسبة الى سائر الموارد لامكان صرفها الى الموارد فلا يعدم القول بالفصل مع ان له ان يجعل في مصرفها من وجوه البر ما لا نهاية له الجنس الذي اخرجه بدلا عن الفريضة الواجبة فيه له ولكن قد ينافي ذلك خبر سعيد بن عمر عن ابي عبدالله عليه السلام قال قلت له يشتري الرجل من الزكوة الثياب والسويق والدقيق والبطيخ والعنب فيقسمه قال لا يعطيهم الا الدراهم كما امر الله تعالى قال في الوافي هذا الحديث لا ينافي ما قبله لان التبديل انما يجوز بالدراهم والدنانير دون غيرهما انتهى ولكنك قد عرفت ظهور الخبر المروي عن قرب الاسناد المعتضد بالشهرة ومعاقد الاجماعات المحكية في خلافه مضافا الى ما ادعيناه من امكان استفادته مما ورد في بيان المصرف فما ذهب اليه المشهور هو الاقوى واما الخبر المزبور فهو بظاهره غير معمول به اذ لا يتعين اخراج الدراهم حتى فيما اذا كانت الفريضة من جنسها لجواز اخراج قيمتها من الدنانير نصا واجماعا فلم يقصد بقوله لا يعطيهم الا الدراهم خصوص الدراهم بل هي جارية مجرى التمثيل فاريد بها اما عين الفريضة التي تعلق التكليف باخراجها اولا وبالذات كما يؤيده قوله عليه السلام كما امر الله تعالى فيتعين حمله على الافضلية المعلومة من جواز اخراج القيمة في الجملة نصا واجماعا او النقد الغالب الذي يقدر به القيمة ويقع الثمن غالبا اي الدراهم والدنانير فيصير شاهدا للقول المزبور ولكن لم يتعين ارادة هذا الاحتمال بل الاحتمال الاول اوفق بظاهر قوله عليه السلام كما امر الله مع ان مقتضى الجمع بينه وبين رواية قرب الاسناد المتقدمة وغيرها حمل هذه الرواية على هذا التقدير ايضا على الافضلية او على ما اذا كان دفع الثمن اصلح للفقير من شراء شيء له ويحتمل ايضا ان يكون المقصود بهذه الرواية المنع عن التصرف في الثمن بعد فرض تعين كونه زكوة ولو بجعل نفسه او كونه ماخوذا من الغير بهذا العنوان فالمنع عن حقيقته اذ لا ولاية له على الفقير بحيث

هل يجوز القيمة من غير الدينار والدرهم

يتصرف فيه فان هذا النحو من التصرف الذي يكون غالبا خاليا عن مصلحته ثم ان عينه للزكوة ان كان يجعل نفسه في زكوة ماله حسابه لا يخرج بذلك عن ملكه حتى يصل الى الفقير او وليه جاز له ان يشتري بذلك الثني شيأ اخر ويقسمه على الفقراء بعنوان ادائه الزكوة بقيمتها من هذا الجنس من ماله ولا ملازمة بين الرخصة في ذلك وبين الرخصة في ان يشتري من الزكوة ذلك الثني ويقسمه عليهم ويكون الشراء بذلك المعين ما لم يخرج عن ملكه بوصوله الى الفقير مرجعا الى ذلك غير بعيد في الرخصة في ايقاعه بهذا الوجه كما لا يخفى ان قلت ان الخبر المروي عن قرب الاسناد قد دل على جواز ايقاعه بهذا الوجه بان يشتري من المال الذي عينه للزكوة ثيابا او طعاما او نحوه قلت نعم ولكن في الموارد التي يرى ان ذلك اصلح لهم لا مطلقا فيستفاد منه جواز اخراج القيمة في مثل الفرض بالنحو الذي في غيره بعدم القول بالفصل فليتامل وكيف كان فالرواية بعد تطرق مثل هذه الاحتمالات لا تصلح دليلا لاثبات مذهب الخصم في مقابل ما عرفت والله العالم ثم ان المراد بالقيمة القيمة وقت الاخراج لانه وقت الانتقال اليها وقال العلامة في التذكرة انما يعتبر القيمة وقت الاخراج ان لم يقوم الزكوة على نفسه فلو قومها وضمن القيمة ثم زاد السوق او انخفض قبل الاخراج فالوجه وجوب ما يضمنه خاصة دون الزائد والناقص وان كان قد فرط بالتاخير حتى انخفض السوق او ارتفع اما لو لم يقوم ثم ارتفع السوق او انخفض اخرج القيمة وقت الاخراج انتهى وفي المدارك بعد نقل هذا الكلام قال وفي تعين القيمة بمجرد التقويم نظر انتهى وهو في محله وما يقال في توجيه كلام العلامة من انه بالضمان يستقر القيمة في الذمة ولذا يجوز للمالك التصرف في مجموع النصاب ثم لو لم يف بالضمان ولم يؤد ما ضمن رجع الساعي الى العين فتوهم منزل لا يستقر الا بالاداء والحاصل ان التقويم اذا كان جائزا والضمان صحيحا فمقتضاه اشتغال الذمة بالقيمة في وقت التقويم والضمان وفيه انه لا دليل على جواز التقويم وصحة الضمان بالمعنى المزبور وانما الثابت بالنص والاجماع جواز ادائه الزكوة بالقيمة السوقية وهذا لا يقتضي الا جواز اخراج القيمة حال التادية واما الضمان المسوغ للتصرف في مجموع النصاب فليس معناه الالتزام بدفع ما هي قيمة لها في ذلك الوقت بل الالتزام بتاديتها على ما شرعت لاخراج الفريضة او قيمتها من مال اخر وليس معنى تعلق الزكوة بالعين كون شخص معين او مردد فيما بين النصاب ملكا للفقير كي يصح ان يقال انه لا معنى لتعهده باتيانها من مال اخر الا الالتزام بدفع بدلها وهو في الانعام التي هي من القيميات لا يكون الا بالالتزام بدفع قيمتها بل هو معنى لا ينافيه وقوع كل ما ينطبق عليه مسمى فريضة ذلك النصاب الى دفعه الى الفقير مصداقا له كما ستوضحه مع انا لا نسلم اقتضاء الضمان في مثل المقام استقرار القيمة في الذمة اذ المدار في باب الضمان على مراعاة ما هو الاقرب فالاقرب الى التالف كما تقرر في محله وحيث انه لا يستحق الفقير في هذا المال الا ما يقع مصداقا لها فهذا المفهوم اذا لم نقل بكونه لدى دفعه الى الفقير عين حقه فلا اقل من كونه اقرب اليه من قيمتها كما هو واضح فتلخص مما ذكر ان الاظهر اعتبار قيمتها حال الاخراج اي حال صرفها الى مصرفها او ايصالها الى من له الولاية على قبضها وبحكمه العزل لو قلنا بان له الولاية على ذلك بحيث يصير ما عزل ملكا للمستحق الزكوة ويبقى تحت يده امانة من باب الحسبة ولكنك ستعرف ان اثبات هذا النحو من الولاية له لا يخلو من اشكال والشاة التي تؤخذ في الزكوة في الغنم والابل او جبر التفاوت اسنان الابل قيل ادناها الجذع من الضان والثني من المعز بل هذا هو المشهور كما ادعاه غير واحد بل في الرياض ليس فيه مخالف يعرف بل عن الغنية والخلاف دعوى الاجماع عليه وقيل ما يسمى شاة ولكن في مفتاح الكرامة قال قد اعترف جماعة بعدم معرفة قائله يعني قائل هذا القول الا انه حكي عن جماعة من المتاخرين الميل اليه او القول به بل في الحدائق بعد ان نسب القول الاول الى المشهور ونقل عن الخلاف دعوى الاجماع عليه قال وقيل بانه ما يسمى شاة وهو الاصح واليه ذهب جملة من افاضل متاخري المتاخرين عملا باطلاق الاخبار المتقدمة في نصب الغنم ثم قال واستدل على المشهور كما ذكره في المعتبر بما رواه سويد بن غفلة قال اتانا مصدق رسول الله صلى الله عليه وآله وقال نهينا ان ناخذ المراضع امرنا ان ناخذ الجذعة والثنية ثم قال والظاهر ان الخبر المذكور عامي فانه غير موجود في اصولنا انتهى واجيب عما ذكرناه طعنا في سند الخبر المزبور بانه وان لم يكن مرويا في كتب اخبار الامامية ولكن تدوينه في كتبهم الاستدلالية على وجه الاستناد اليه بمنزلة تدوينه في كتب اخبارهم بل ابلغ في الدلالة على الوثوق والاعتماد عليه وهو كاف في جبر سنده خصوصا في مثل هذا الفرع الذي قد يحصل من نفس الشهرة الجزم بوصول خبر اليهم بهذا المضمون عن المعصوم ولكن قد يشكل ذلك بانه لو كان مستند المشهور هذا الخبر لكانوا يعتبرون الانوثة مع انه ليس في الرواية دلالة على ارادته في الغنم فلعل موردها البقر والبعير ولكن في موضع من التذكرة ارسل عن سويد بن غفلة انه قال اتانا مصدق رسول الله صلى الله عليه وآله فقال امرنا ان ناخذ الجذع من الضان والثني من المعز فالقصور في دلالته واستدل له ايضا بما عن غوالي اللئالي مرسلا انه صلى الله عليه وآله امر عامله بان ياخذ من الضان الجذع ومن المعز الثني قال ووجد ذلك في كتاب علي عليه السلام وضعف سندها مجبور بما عرفت فلا ينبغي الاستشكال في الحكم بعد اشتهاره بين الاصحاب وورود مثل هذه الاخبار فيه اذ لا يبقى معها مجال للتشكيك في كونه ماخوذا عن اصل معتمد هذا مع ان اطلاق الشاة على ما دون الجذع محل تامل لا اقل من انصراف اطلاقها عنه وقد ظهر بما ذكر ان القول الاول اظهر مع انه احوط ولكن الشان في تحقيق مفهوم الجذع والثني فقد اختلفت كلمات الفقهاء واللغويين في تفسيرهما فعن كثير من الفقهاء ان المراد بالجذع من الضان ما كمل له سبعة اشهر والثني من المعز ما كملت له سنة بل عن غير واحد نسبته الى المشهور بل عن بعض محشي الروضة انه لا يعرف قولا غيره وفي المسالك بعد ان فسر الجذع من الضان بما كمل سنه سبعة اشهر الى ان يستكمل سنة قال وقيل انما يجذع ابن سبعة اشهر اذا كان ابواه شابين واذا كانا هرمين لم يجذع حتى يستكمل ثمانية اشهر انتهى اقول ويظهر من العلامة في التذكرة في هذا الباب اختيار هذا القول حيث انه اقتصر في تفسيره على نقل هذا الكلام عن ابن الاعرابي كما ان ظاهره في هذا الباب ان الثني من المعز ما دخل في الثالثة ولكنه ذكر في باب الهدي ان الثني من البقر والمعز ما له سنة ودخل في الثانية وقال وجذع الضان ما له ستة اشهر وفي مجمع البحرين نقل عن المغرب انه قال الجذع من المعز لسنة ومن الضان لثمانية اشهر وعن جوهرة الحيوان الجذع من الضان ما له سنة تامة ثم قال هذا هو الصحيح عند اصحابنا وهو الاشهر عند اهل اللغة وغيرهم وقيل ما له ستة اشهر وقيل سبعة و

قيل ثمانية وقيل ابن عشرة حكاه القاضي عياض انتهى وارسل بعضهم عما في الجواهر عن ابن الاعرابي الاجذاع وقت وليس بسن فالعناق تجذع لسنة وربما اجذعت قبل تمامها للخصب فتسمن فيسرع اجذاعها فهي جذعة ومن الضان اذا كان ابن شابين اجذع لستة اشهر الى سبعة اشهر واذا كان ابن هرمين اجذع من ثمانية الى عشرة وفي القاموس انه يقال لولد الشاة في السنة الثانية وعن النهاية انه من الضان ما تمت له سنة وقيل اقل منها وعن الازهري الجذع من المعز لسنة ومن الضان لثمانية اشهر واما الثني من المعز فالمنقول عن كثير من اللغويين تفسيره بما دخل في السنة الثالثة ونقل عن بعضهم القول بانه من المعز ما له سنة ودخل في السنة الثانية كما هو المشهور عند الفقهاء وكيف كان فكلمات اهل اللغة في تفسير اللفظين مختلفة فيشكل الجزم بشيء منها وان كان الغالب على الظن بالنظر الى الشواهد والمناسبات التي ياتي التنبيه عليها ان شاء الله في باب الهدي صحة ما هو المشهور بين الفقهاء من تفسير الجذع من الضان بما كمل سبعة اشهر والثني من المعز بما دخل في الثانية ولكن الاعتماد على مثل هذا الظن الغير المستند الى حجة معتبرة لا يخلو من اشكال فالاحوط ان لا يكون الضان الذي يخرجه في الزكوة وكذا في باب الهدي اقل من سنة ولا المعز اقل مما دخل في الثالثة وان كان الاجتزاء بما كمل سبعة اشهر من الضان وبما دخل في الثانية في التابعين كما هو المشهور اشبه بالقواعد بناء على اجمال مفهوم الجذع والثني وتردده بين المعاني المختلفة التي هي من قبيل الاقل والاكثر وتردد لفظ الجذع بين كونه اسما للسن او انه يطلق عليه بعد ان اجذع وهذا مما يختلف في الموارد وجب الاقتصار في تقييد اطلاق الامر باخراج الشاة في زكوة الابل والغنم فريضة وجبرا وكذا في الهدي على القدر المتيقن ارادته من الروايات المقيدة واما ما عن بعضهم من تفسير الجذع بما له ستة اشهر فهو مما لا ينبغي الالتفات اليه في مقابل نقل الفقهاء واللغويين الذين فسروه بما له سبعة اشهر فما زاد كما لا يخفى ودعوى ورود الاطلاق في مورد حكم اخر وهو بيان مقدار الفريضة على سبيل الاجمال فمقتضى الاصل وجوب اخراج ما يحصل معه القطع بفراغ الذمة عن التكليف باداء فريضة الزكوة الواجبة في حقه مدفوعة اولا بمنع الاهمال في تلك الادلة وعلى تقدير التسليم فالمرجع في مثله اصالة البرائة عن الكلفة الزائدة عما علم اشتغال الذمة بها الا اشتراط الفريضة بكونها على سن من سبعة اشهر كما تقرر في محله واضعف من ذلك دعوى انصراف اطلاق اسم الشاة عما لم تستكمل سنة فان هذه الدعوى بعد بلوغ الشاة حدا يقال فيها انها عند بلوغها هذا السن تنزو وتلقح كما هو المشهور في كلمات العلماء واللغويين غير مسموعة وتتلوه في الضعف دعوى ان المنساق مما ورد في زكوة الغنم من ان في كل اربعين شاة شاة ارادة واحدة من النصاب كما هو مقتضى القول بتعلقها بالعين فيجب في فريضة الغنم ان تكون مما حال عليه الحول فكون الجذع مجزيا بناء على تفسيره بما كان له سبعة اشهر او ثمانية او تسعة تعبد شرعي من باب دفع البدل وهو مخالف للاصل يتوقف اثباته على ثبوت صدق الجذع على ما لم يكمل السنة وهو غير ثابت ويدفعها منع الانصراف وستعرف ان تعلق الزكوة بالعين ليس على وجه ينافيه ارادة الاطلاق من مثل قوله عليه السلام في كل اربعين شاة شاة وبذلك يندفع ما استشكله غير واحد ممن ذهب اليه المشهور من تعلق الزكوة بالعين وان فريضتها الجذع من الضان مع تفسيره له بما كان له سبعة اشهر لما بين الامرين من التدافع حتى ان بعضا منهم لم يجد مخلصا عن هذا الاشكال بعد التزامه بتعلق الزكوة بالعين الا بالالتزام باحد امرين اما تخصيص الحكم الثاني بما عدا زكوة الغنم او تفسير الجذع بما استكمل سنة مع ان تفسير الجذع بما استكمل سنة غير مجد في التفصي عن هذا الاشكال اذ لا خلاف في كفاية ما تم له سنة في زكوة اربعين من الغنم مع ان الاربعين التي تتعلق بها الزكوة قد يكون جميعها ثنية فما فوق فما هو الوجه في الاجتزاء بما له سنة عن زكوة الاربعين التي جميعها ثنية او رباعية فما فوق هو الوجه في الاجتزاء بالجذع بالمعنى المفسر في زكوة الاربعين شاة مطلقا فلاحظ وتدبر ولا يؤخذ المريضة ولا الهرمة ولا ذات العوار في المدارك الهرم اقصى الكبر والعوار مثلثة العيب قاله في القاموس ثم قال والحكم بالمنع من اخذ هذه الثلثة مذهب الاصحاب بل قال في المنتهى انه لا نعرف فيه خلافا واستدل عليه بقوله تعالى ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون وبما رواه الجمهور عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال ولا يؤخذ في الصدقة هرمة ولا ذات عوار ولا تيس الا ان يشاء المصدق وبما رواه الشيخ في الصحيح عن محمد بن قيس عن ابي عبد الله عليه السلام قال ولا يؤخذ هرمة ولا ذات عوار الا ان يشاء المصدق ومقتضى الروايتين جواز اخذ ذلك اذا اراده المصدق انتهى اقول ولكن ليس في الخبرين دلالة على انه يجوز للمصدق ان يشاء ذلك على الاطلاق فهو مقصور على ما اذا راى المصلحة في قبوله كما اذا كانت ذات العوار التي دفعت اليه اسمن او اعلى قيمة من غيرها او اراد هو التقبل بدلا عن حقه ولا اقل من عدم كونه مضرا بحال المستحقين فما يتراءى من كلام بعض من الالتزام بجوازه للمصدق مطلقا لما في الصحيحة من التعليق على مشيته في غير محله وقد ورد في ذيل صحيحة ابي بصير الواردة في زكوة الابل المتقدمة في محله ايضا التصريح بانه لا يؤخذ هرمة ولا ذات عوار الا ان يشاء المصدق ويعد صغيرها وكبيرها ودلالة هذه الاخبار على المنع عن اخذ المريضة باعتبار اندراجها في ذات عوار فان ذات المرض من اظهر مصاديق العيب ولو قلنا بخروجها عن مسمى ذات العوار عرفا فيفهم حكمها منها بالفحوى مع انه لا خلاف فيها على الظاهر بل لا يبعد دعوى انصراف اطلاقات الادلة عنها وورود الصحيحة الاولى في نصاب الغنم والثانية في الابل غير قادح في الاستدلال بكل منهما لاطراد الحكم في الانعام حتى في البقر الذي هو خارج عن موردهما بعد وضوح المناط وعدم القول بالفصل وانما يمنع من اخذ هذه الثلثة على ما صرح به في المدارك وغيره اذا كان النصاب صحيحا او فتيا او سليما من العوار واما لو كان كله كذلك فقد قطع الاصحاب بجواز الاخذ منه وسيجيء الكلام فيه ان شاء الله وليس للساعي التخيير اذ ليس له مطالبة المالك بالخروج عن عهدة الزكوة التي اوجبها الله عليه فاذا دفع اليه المالك شيئا مما يندرج في مسمى الفريضة التي امره الله باخراجها من ماله ليس له الامتناع من قبوله فان وقعت المشاحة بينهما بان عين المالك فردا من مصاديق الفريضة التي اوجبها الله عليه لم يقبل منه الساعي وكلفه بفرد اخر من مصاديقها فقد تعدى الساعي عن حده والزمه بما لم يتعين عليه شرعا فلم يجب على المالك الالتزام به بل له الخيار في تعيين اي فرد شاء بمقتضى عمومات الادلة وخصوص الاخبار الواردة في اداب الساعي فما قيل من انه لدى المشاحة يقرع حتى يبقى السن التي تجب فيها ضعيف

تعلق الزكوة بالعين

واما اللواحق فمنها ان الزكوة تجب في العين لا في الذمة على المشهور كما عن المفاتيح وغيره بل لم ينقل الخلاف فيه صريحا عن احد من اصحابنا بل عن غير واحد دعوى اجماعهم عليه والمراد بوجوبها في العين تعلقها بها لا وجوب اخراجها منها فانه يجوز الدفع من مال آخر كما ستعرف فمعنى وجوبها في العين كون العين هي مورد هذا الحق لا الذمة ولذا عبر بعضهم في فتواه ومعقد اجماعه بلفظ التعلق كما في عبارة شيخنا المرتضى ره فانه قال الظاهر انه لا خلاف بين الامامية في تعلق الزكوة بالعين وصرح في الايضاح باجماع الامامية على ذلك وحكى دعوى الوفاق عن غير واحد ثم حكى في البيان عن ابن حمزة انه حكى عن بعض الاصحاب تعلقها بالذمة اولا وربما نسب هذا القول كما نهم الى الشافعي وعن المعتبر نسبته الى بعض العامة وفي المدارك قال في شرح عبارة المتن واطلاق العبارة يقتضي عدم الفرق في ذلك بين كون المال الذي يجب فيه الزكوة حيوانا او غلة او اثمانا وبهذا التعميم صرح في المنتهى فقال انه قول علمائنا اجمع وبه قال اكثر اهل العلم ثم قال واستدل عليه بقوله عليه السلام في اربعين شاة شاة وفي خمس من الابل شاة وفي ثلثين من البقر تبيع وفيما سقت السماء العشر وفي عشرين مثقالا من الذهب نصف مثقال وظاهر هذه الالفاظ وجوب الفرض في العين وبانها لو وجبت في الذمة لتكررت في النصاب الواحد بتكرر الحول ولم تقدم على الدين مع بقاء عين النصاب اذا قصرت التركة ولم تسقط بتلف النصاب من غير تفريط ولم يجز الساعي تتبع العين لو باعها المالك وهذه اللوازم باطلة اتفاقا فكذا الملزوم ويدل عليه ايضا ما رواه الكليني في الصحيح عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل لم يزك ابله او شاته عامين فباعها على من اشتراها ان يزكيها لما مضى قال نعم يؤخذ زكوتها ويتبع بها البايع او يؤدي زكوتها البايع وما رواه ابن بابويه عن ابي المغراء عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان الله تبارك وتعالى شرك بين الفقراء والاغنياء في الاموال فليس لهم ان يصرفوا الى غير شركائهم والشركة انما تصدق بالوجوب في العين ثم قال وحكى الشهيد في البيان عن ابن حمزة انه نقل عن بعض الاصحاب وجوبها في الذمة وهذا القول حكاه المصنف ره في المعتبر عن بعض العامة محتجا على ذلك بانها لو وجبت في العين لكان للمستحق الزام المالك بالاداء من العين ولمنع المالك من التصرف في النصاب الا مع اخراج الفرض ثم اجاب عن الاول بالمنع من الملازمة فان الزكوة وجبت جبرا وارفاقا للفقير فجاز ان يكون العدول عن العين تخفيفا عن المالك ليسهل عليه دفعها قال وكذا الجواب عن جواز التصرف اذا ضمن الزكوة وهو حسن انتهى ما في المدارك اقول ما ذكره وجها للقول بتعلقها بالذمة من انها لو كانت متعلقة بالعين لكان للمستحق الزام المالك بالاداء من العين ولمنع المالك من التصرف في النصاب الا مع اخراج الفرض ففيه ان هذا انما يصلح دليلا لنفي تعلقها بالعين على سبيل الشركة الحقيقية بطريق الاشاعة لا لاثبات تعلقها بالذمة ولا ملازمة بين الامرين فان تعلق الزكوة بالعين يتصور على انحاء احدها ان يكون على سبيل الشركة الحقيقية بان يكون للفقير في كل جزء منها بالفعل جزء مشاع يكون مجموعه معادلا للفريضة عينا او قيمة كما في غير الجنس ومقتضاه على هذا التقدير عدم جواز التصرف لاحد الشريكين الا برضا الآخر الى غير ذلك مما هو من احكام الشركة الا ان يدل دليل تعبدي على خلافه ثانيها ان يكون حق الفقير المتعلق بالعين من قبيل الكلي الخارجي اي شيء من مسمى الفريضة الغير الخارج من هذا العين كصاع من هذه الصبرة التي هي اربعين صاعا او شاة من اربعين شاة على سبيل الابهام والاجمال من غير تقييده بشيء من عوارضها المشخصة وهذا ايضا نحو من الشركة ولكنها لا تقتضي منع المالك عن التصرف عما زاد عن مقدار الفريضة ولكن هذا انما يعقل فيما اذا كان مسمى الفريضة من اجزاء النصاب لا في مثل في خمس من الابل شاة ثالثها استحقاق الفقير الفريضة التي سماها الشارع له من هذا العين كاستحقاق غرماء الميت من تركته حقهم وان لم يكن من جنسه فالعين حينئذ مورد لهذا الحق من غير ان يكون الحق متقوما بها فاذا دفع المالك بل الاجنبي مسمى الفريضة اليه فهو بمنزلة ما لو وفى الوارث او المتبرع دين الميت الذي تعلق بعد موته بتركته فقد ادى اليه عين ما يستحقه لا بدله رابعها ان يكون من قبيل حق الجناية كما ياتي احتماله في عبارة الشهيد الاتية خامسها ان يكون من قبيل حق الرهانة كما ياتي احتماله ايضا في عبارة الشهيد ولكن مرجعه الى التعلق بالذمة كما لا يخفى سادسها ان يكون حق الفقير المتعلق بالعين من قبيل حق من نذر له ان يتصدق عليه بشيء من ماله فهو ما لم يدفعه الى الفقير بقصد التقرب لا يخرج عن ملك مالكه ولا يدخل في ملك الفقير فحق الفقير المتعلق بهذا المال قبل ان يصرفه اليه هو استحقاق صرف شيء منه اليه لا كونه بالفعل مملوكا له وملخص الكلام ان عدم جواز الزام المالك بالاداء من العين ومنعه عن التصرف في النصاب قبل الاخراج لا يدل على ثبوتها في ذمة المالك فالقول بتعلقها بالذمة مع الغض عن مخالفته للاجماعات المحكية المستفيضة مدفوع بمخالفته للاصل فان مقتضاه عدم اشتغال ذمة المالك بشيء عدا ما دل عليه ادلة الصدقة وغيرها من ادلة وجوب الزكوة وهي باسرها ناطقة بان الله تعالى فرض على عباده في اموالهم الصدقة واموالهم عبارة عن الاعيان الخارجية المملوكة لهم وقد خصها رسول الله صلى الله عليه وآله بتسعة اصناف فوضع الصدقة فيها وعفى عما سوى ذلك وبعضها كادت تكون صريحة في ان الزكوة هي صدقة فرضها الله تعالى على العباد في اموالهم الزكوية لا في ذممهم فهذا مما لا ينبغي الارتياب فيه وانما الاشكال في كيفية تعلقها بالمال من انه هل هو من باب الشركة او غيرها من انحاء التعلق مما تقدمت الاشارة اليه وقد صرح العلامة في التذكرة بوجوب الزكوة في العين ونسبه في عدة مواضع منها الى اصحابنا بحيث يظهر منه دعوى اجماعهم عليه ومع ذلك قال الاقرب عندي جواز تصرف المالك في النصاب الذي وجبت فيه الزكوة بالبيع والهبة وانواع التصرفات وليس للساعي فسخ البيع ولا شيء من ذلك لانه مالك فيجوز له التصرف فيه بجميع انواعه وتعلق الزكوة به ليس بمانع سواء قلنا الزكوة تجب في العين او لا لان تعلقها بالعين تعلق لا يمنع التصرف في جزء من النصاب فلم يمنع في جميعه كارش الجناية ولان ملك المساكين غير مستقر فيها فان له اسقاط حقهم منه بدفع القيمة فصار التصرف فيه اختيارا للدفع من غيره انتهى قوله ولان ملك المساكين الخ كانه مبني على التنزل والمماشاة مع الخصم بالالزام بالملكية كما في بعض كلماته الاشارة اليه وقال في موضع آخر قد بينا ان الزكوة متعلقة بالعين لسقوطها

بتلف المال بعد الحول قبل امكان الاداء ولقوله عليه السلام في اربعين شاة شاة وهل يصير اهل السهمين بقدر الزكوة شركاء لرب المال الاقرب المنع وهو احد قولي الشافعي والا لما جاز الاخراج من غيره ويحتمل ضعيفا الشركة وبه قال مالك والشافعي في الآخر انتهى وعن الشهيد في البيان انه بعد ان حكم بوجوب الزكوة في العين قال وفي كيفية تعلقها بالعين وجهان احدهما انه بطريق الاستحقاق فالفقير شريك وثانيهما انه استيثاق فيحتمل انه كالرهن ويحتمل انه كتعلق ارش الجناية بالعبد ويضعف الشركة بالاجماع على جواز ادائها من مال آخر وهو مرجح للتعلق بالذمة وعوض بالاجماع على تتبع الساعي العين لو باعها المكلف ولو تمحض التعلق بالذمة امتنع انتهى وفي المدارك بعد نقل هذه العبارة عن البيان قال اقول ان مقتضى الادلة الدالة على وجوب الزكوة في العين كون التعلق على طريق الاستحقاق وهو الظاهر من كلام الاصحاب حيث اطلقوا وجوبها في العين اقول ما استظهر من اطلاق حكم الاصحاب بوجوبها في العين من كون التعلق بطريق الاستحقاق اي الملكية المستلزمة للشركة لا يخلو من نظر فان معنى وجوبها في العين ليس الا كون العين متعلق التكليف بالزكوة اي مورد حكم الشارع بصرف شيء منها الى الفقير مما سماه الله زكوة وهذا لا يقتضي ان يكون ما وجب صرفه الى الفقير قبل صرفه اليه ملكا للفقير بل الجواز ان يصير ملكا له بدفعه اليه الذي هو فعل اختياري يتعلق به التكليف اولا وبالذات ثم بمتعلقه كالامر بان يهبه او يبيعه شيئا من ماله المعين ومن هنا يظهر الخدشة فيما ذكره من ان مقتضى الادلة الدالة على وجوب الزكوة في العين كون التعلق بطريق الاستحقاق فان الاصل في ذلك هي آية الصدقة ومفاد هذه الآية بشهادة الروايات الواردة في تفسيرها هو ان الله تبارك وتعالى فرض على عباده في اموالهم الصدقة اي اوجب عليهم ان يعطوا شيئا من اموالهم في سبيل الله فان الصدقة كما في القاموس ما اعطيته في ذات الله وفي المجمع ما اعطى تبرعا بقصد القربة وهذا حكم تكليفي متوجه الى المالك متعلق بماله اي بايجاد فعل في ماله بان يتصدق بشيء منه الى الفقير اي يعطيه تبرعا بقصد القربة ويتولد من هذا الحكم التكليفي حكم وضعي وهو استحقاق الفقير للمال الذي امر الله المالك بان يتصدق به عليه كاستحقاقه للمال الذي نذر مالكه ان يتصدق به عليه وهذا مقتضاه ان يكون قبل دفعه اليه ملكا للدافع كما يؤيد ذلك اضافة الاموال اليهم في الآية الشريفة واطلاق اسم الصدقة على ما يؤخذ منه في الآية والاخبار والفتاوى واشتراط قصد القربة في صحته اذ لو كان الفقير شريكا قبل صرف المال اليه لم يكن يتوقف صحته على قصد القربة بل على ايصاله الى المستحق كما هو حقه وهو يحصل حتى مع وصف اشاعته بايصال جميع المال الى الشريك او وليه اي الساعي او الحاكم باي قصد يكون اللهم الا ان يكون ذلك شرطا تعبديا على اشكال في تعقله فانه وان جاز ان يكلفه الشارع بدفع الشيء اليه بقصد القربة ولكن يمتنع بقاء هذا التكليف بعد وصول حقه اليه واستيلائه عليه لو بوجه غير سائغ لانه من تحصيل الحاصل نعم يجوز ان يكلفه لدى وصوله اليه بلا قصد القربة ان يدفع اليه من ماله مثل ذلك بهذا القصد مقدمة لتحصيل القربة التي كانت مطلوبة في ذلك الفعل فليتأمل واستدل للقول بالشركة ايضا بظواهر النصوص المشتملة على لفظ في الظاهرة في الظرفية مثل قوله عليه السلام في اربعين شاة شاة وفي كل عشرين مثقالا من الذهب نصف مثقال وفيما سقت السماء العشر وغير ذلك من الروايات الواردة بلفظ في فان ظاهرها ارادة الجزء المشاع الحال في الجميع نوقش فيه بامكان حمل كلمة في في هذه الموارد على السببية دون الظرفية نظير قولهم في قتل الخطاء الدية وفي العين نصف الدية ونحو ذلك مما هو شايع معروف مؤيدا ذلك بعدم تعقل الظرفية حقيقة في نحو قوله في خمس من الابل شاة ونحوه مما لا تكون فريضتها من جنسها فانه لا مجال فيها لاعتبار الظرفية واجيب بان استعمال كلمة في في الظرفية حقيقة وفي السببية اما قليل بل قيل انه مقصور على السماع فلا يحمل عليه اللفظ لدى امكان حمله على حقيقته واما قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة فيحمل على ارادة جزء مشاع من المجموع مساو لقيمة شاة بل هذا هو المراد بقوله عليه السلام في اربعين شاة شاة اذ لو اريد منها واحدة من الاربعين لا على التعيين فليست الواحدة حالة في اربعين بل هي بعض منها فيكون كلمة في مستعملة بمعنى من وهو خلاف ظاهر اللفظ اللهم الا ان يحمل على ارادة فرد من مفهوم الشاة المتحققة في ضمن هذه الشياه اي الكلي الخارجي كصاع من صبرة على سبيل الابهام والاجمال فيكون كلمة في حينئذ مستعملة في حقيقتها وكيف كان فرعاية اصالة الحقيقة لولا ان قوله عليه السلام فيما سقت السماء العشر ونظائره مما تقدمت الاشارة اليه ليس في شيء منها اشعار فضلا عن الدلالة بملكية شيء للفقير بالفعل حتى يكون مقتضاها الشركة بل هي باسرها مسوقة لبيان الصدقة التي فرضها الله تعالى على العباد في الاجناس التسعة الزكوية فهذه الاخبار باسرها بمنزلة الشرح لذلك فقوله عليه السلام في خمس من الابل شاة الى آخره معناه ان الصدقة التي وضعت على الابل هي بهذا التفصيل انها في خمس منها شاة وفي عشر شاتان وفي الغنم كذا وفي الذهب كذا وهكذا الى آخر ما في الاجناس التسعة فلا يستفاد من ذلك الا شرح ما استفيد من آية الصدقة والروايات الواردة في تفسيرها الدالة على وجوب الزكوة في الاموال كما لا يخفى على المتأمل مع ان حمل ما ورد في زكوة الانعام على المعنى المزبور اي الكسر المشاع في المجموع المساوي لقيمة الفريضة او عينها مما يبعد لا يكاد يخطر ببال احد ممن سمع هذه الاخبار فضلا عن ان تكون ظاهرة فيه وارادته من مثل قوله فيما سقت السماء العشر على تقدير تحققها لا تصلح قرينة لذلك والعرف اعدل شاهد بذلك فانك لا تكاد ترى احدا ممن سمع مجموع هذه الاخبار ولم يكن ذهنه مشوبا بالشبهات يحكم بارادة هذا المعنى من مثل قوله في خمس من الابل شاة او في اربعين شاة شاة هذا مع مخالفته لظاهر الفتاوى حتى القائلين بالشركة حيث ان ظاهرهم كون الفريضة الواجبة في كل عين ما يستحقه الفقير باصل الشرع لا بدله فلاحظ وقد ظهر بما ذكر ضعف الاستدلال له بصحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان الله عز وجل فرض للفقراء في اموال الاغنياء ما يكفيهم به ولو علم ان الذي فرض لهم لا يكفيهم لزادهم بل هذه الصحيحة ونظائرها صالحة لصرف بعض الروايات الظاهرة او المشعرة بالملكية الفعلية بحملها على ارادة الملكية الشانية الناشئة من ايجاب دفعه اليهم مثل حسنة عبد الله بن مسكان وغير واحد عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان الله جعل للفقراء في مال الاغنياء ما يكفيهم ولولا ذلك لزادهم وفي حسنة الوشاء عن ابي الحسن الرضا عليه السلام قال قيل لابي عبد الله عليه السلام لاي شيء جعل الله الزكوة خمسة وعشرين

في كل الف فقال ان الله جعلها خمسة وعشرين اخرج من اموال الاغنياء بقدر ما يكتفي به الفقراء الحديث واضعف من ذلك الاستدلال له بصحيحة عبد الرحمن عن ابي عبد الله
قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل لم يزك ابله وشاته عامين فباعها على من اشتراها ان يزكيها لما مضى قال نعم يؤخذ زكوتها ويتبع بها البايع او يؤدي زكوتها
البايع فان هذه الصحيحة على خلاف مطلوبهم ادل فان ظاهرها صحة البيع لزومه على تقدير ان يؤدي البايع زكوته وان ما يؤديه البايع عين الزكوة لا بدلها
فهذه الصحيحة بظاهرها تدل على ان حق الفقير المتعلق بهذا المال من قبيل حق الجناية المتعلق برقبة الجاني او حق غرماء الميت المتعلق بتركته لا الشركة
الحقيقية والا لكان مقتضاها توقف صحة البيع بالنسبة الى حصة الشريك على اجازته فلم يكن بعد اداء الزكوة بعد وقوع البيع لا من البايع لا من المشتري
ودعوى ان اداء الزكوة يقوم مقام الاجازة من المالك مع انها لا تتم الا اذا كان التادية الى الامام او نائبه الولي على المال لا الى الفقير الذي لا يتعين
الحق له الا بقبضه مدفوعة بان مقتضى الاجازة انتقال الحصة من الثمن اليه زاد عن قيمة الفريضة ام نقصت لا ما يدفعه البايع او المشتري بعنوان
الزكوة ودعوى ان ما يدفعه المالك او المشتري يقع بدلا عن الثمن قهرا مع مخالفتها لظاهر الصحيحة تحتاج الى دليل تعبدي كما لا يخفى ويتلوه في الضعف
الاستدلال له بما في حسنة بريد بن معوية او صحيحته الواردة في اداب المصدق قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول بعث امير المؤمنين عليه السلام مصدقا من
الكوفة الى باديتها فقال يا عبد الله انطلق وعليك بتقوى الله الى ان قال فاذا اتيت فلا تدخله الا باذنه فان اكثره له الخ وعن نهج البلاغة فيما كان يكتبه لمن يستعمله
على الصدقات فان كانت له ماشية او ابل فلا تدخلها الا باذنه فان اكثرها له فان قوله اكثرها له وان كان ظاهرا ان بعضه الذي هو مقابل الاكثر ليس له بل هو
حق الله جعله في اموالهم كما يفصح عن ذلك صدر الكلام وذيله ولكن المراد بحق الله بحسب الظاهر المال الذي امر بالتصدق به لا انه تعالى اخرجه بالفعل
عن ملك مالكه وجعله لنفسه او للفقير كما يشهد بذلك خبر غياث بن ابراهيم عن جعفر عن ابيه عليهما السلام قال كان علي صلوات الله عليه اذا بعث مصدقه قال له
اذا اتيت على رب المال فقل تصدق رحمك الله مما اعطاك الله فان ولى عنك فلا تراجعه لو سلم ظهورهما في المدعى فليس على وجه يصلح لاثبات مثل هذا
الحكم المخالف للاصول والقواعد كما ستعرف وعمدة ما يصح الاستشهاد به للشركة موثقة ابي المعزا عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان الله تبارك وتعالى شرك
بين الاغنياء والفقراء في الاموال فليس لهم ان يصرفوا الى غير شركائهم وخبر علي بن ابي حمزة عن ابيه عن ابي جعفر عليه السلام قال سألته عن الزكوة تجب علي في مواضع
لا يمكنني ان اؤديها قال اعزلها فان اتجرت بها فانت لها ضامن ولها الربح وان تويت في حال ما عزلتها من غير ان تشغلها في تجارة فليس عليك شيء فان
لم تعزلها فاتجرت بها في جملة مالك فلها بقسطها من الربح ولا وضيعة عليها وظهور هذين الخبرين خصوصا الاخير منهما في الشركة الحقيقية غير قابل للانكار
ولكن الالتزام بها مع الغض عن مخالفتها لظاهر الاية وغيرها مما عرفت يستلزم ارتكاب التخصيص في جملة من القواعد المتقنة التي ليس ارتكاب التخصيص في شيء منها
باهون من طرح هذين الخبرين فضلا عن تاويلهما فان الشركة الحقيقية مقتضاها حرمة تصرف كل من الشريكين في المال الا باذن صاحبه وعدم
جواز الدفع من غير العين بغير رضاه وتبعية النماء للملك وكون المالك لدى التفريط بالتاخير وغيره ضامنا لمنفعة مال الشريك وان لم يستوفها وان
يكون ضمان العين في الانعام بالقيمة لا بالمثل الى غير ذلك من الاحكام المترتبة على الملكية الحقيقية مما لا يمكن الالتزام بشيء منها لمخالفة كل منها
لظاهر كلمات الاصحاب والاخبار او صريحها اذ لا خلاف نصا وفتوى في ان للمالك اخراج الفريضة من غير النصاب بل دفع قيمتها في الجملة وكذا التصرف
في اجزاء النصاب ما عدا مقدار الزكوة بل في جميعها حتى باخراجه عن الملك ببيع ونحوه كما يشهد لذلك صحيحة عبد الرحمن المتقدمة الدالة على صحة بيع
الابل والغنم التي لم يزكها صاحبها عامين وان بقي لزومه بالنسبة الى مقدار الزكوة مراعى بان يؤدي زكوتها البايع من ماله الخ بل ظاهر هذه الصحيحة بمقتضى
الاقتصار في السؤال والجواب على اخراج الزكوة من دون تعرض لنمائها مع ان الابل والغنم في العامين لا تنفك عن نماء من مثل الولد واللبن والصوف
واجرة الابل عدم استحقاق الفقير لها مع ان مقتضى الشركة الحقيقية ضمان الجميع وان لم تكن مستوفاة اذ لا يتوقف الضمان على الاستيفاء كما ان
ظاهر كلمات الاصحاب ايضا ذلك حيث صرحوا بانه لو مضى عليه احوال لم يلزمه الا زكوة حول واحد فان ظاهرهم الاقتصار على اصل الزكوة كما اعترف بذلك شيخنا
المرتضى ره ثم قال ومن هنا قال في الايضاح واورد على الشركة عدم ملك الفقير لو نتجت الاربعون قبل اداء الزكوة وبعد الحول وظاهر كلام المورد انه اتفاقي
والحكم وان لم يثبت بهذا المقدار الا انه يصح مؤيدا للنص بعد تاييده بخلو كلمات الاصحاب عن التعرض لضمان النماء والمنافع عند حلول الاحوال على النصاب
مع مساعدة السيرة عليه اقول وكفى شاهدا على عدم استحقاق الفقير من النصاب ما عدا فريضته شيئا من منافعها ونمائها ولو بعد مضي مدة من حين
تعلق الزكوة الاخبار الواردة في بيان تكليف المصدق في كيفية اخذ الصدقات فانها كالنص في انه انما دفع المالك الصدقة المفروضة في ماله وجب على المصدق
قبوله وليس له ان يطالبه باكثر من ذلك وانه اذا كان عنده من الابل ما بلغت صدقته سنا كابنة لبون ولم يكن عنده ذلك السن وعنده اعلا منها بسن دفعها
الى المصدق واخذ منه شاتين او عشرين درهما مع ان العادة قاضية بان يوم ورود عامل الصدقات في الناحية التي كان يبعثه امير المؤمنين عليه السلام على
جمع الصدقات وكان يامره بان يتعامل مع اهلها هذا النحو من المعاملة لم يكن اول زمان حول الحول على ملك الجميع فان هذا مما يختلف باختلاف الاشخاص
فربما كان زمان حضور الساعي متاخرا عن زمان تعلق الوجوب بالنسبة الى كثير منهم بشهر او شهرين او اكثر بل قد يطول مدة جمع الصدقات شهرا او شهرين
ومن الواضح ان الابل والبقر والغنم البالغ حد النصاب لا تخلو في يوم من نماء متصل او منفصل فلو كان النماء مضمونا على المالك لكان على الساعي مطالبته
مع الفريضة ولم يكن عليه في الغالب عند دفع الاعلى بسن ان يرد عليه شاتين او عشرين درهما بل ما يبقى من العشرين درهما او قيمة شاتين بعد وضع قسط
الفريضة من النماء المتصل او المنفصل الحاصل للنصاب من حين تعلق الوجوب الى يوم الدفع الى الساعي وهذا مما يقطع بعدم ارادته من شيء من النصوص و

عمدة ما استشهد به للشركة

الفتاوى

الفتاوى ومخالفة للسيرة القطعية ومما يبعد ايضا الشركة الحقيقية اتحاد سياق الروايات الواردة في الزكوة الواجبة والمستحبة كزكوة مال اليتيم وما عدى
الغلات الاربع من المكيلات بل بعض الروايات الواردة في بيان ما ثبت فيه الزكوة شاملة على الواجب والمستحب مع انه لا يمكن الالتزام بالشركة الحقيقية في
المستحب فالمقصود بثبوت الزكوة فيها كونها متعلقا لحق الفقير الناشي من ايجاب الشارع او ندبه التصدق بشيء منها عليه كغيرها من الحقوق الثابتة
للفقراء في اموال الاغنياء مما عدى الزكوة المبينة في الاخبار الواردة في تفسير قوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده وقوله تعالى في اموالهم حق معلوم
للسائل والمحروم والذي يقوى في النظر بالنظر الى مجموع ما ورد في هذا الباب من الايات والروايات ان الله تعالى قد جعل للفقراء في اموال الاغنياء
ما يكفون به بمعنى انه تعالى اوجب على الاغنياء ان يتصدقوا عليهم من اموالهم التي وضع عليها الزكوة بالفريضة التي عينها لهم فصارت الفريضة المفروضة
في اموالهم بذلك حقا لا انما لهم على الاغنياء في اموالهم فهو ملك لهم شانا لا بالفعل ولدى امتناع المالك عن اداء هذا الحق قد جعل الشارع للحاكم و
الساعي بل ولسائر المؤمنين بل نفس الفقير عند فقد الحاكم والساعي ولاية على استيفائه فيؤديه عن المالك من باب الحسبة بقصد القربة واداء الزكوة الواجبة
في هذا المال كغيرها من الحقوق المتعلقة بالاموال لدى امتناع مالكه عن الخروج عن عهدتها وحيث ثبت بالادلة الخارجية جواز اخراج الفريضة من مال
اخر بل جواز دفع القيمة كشف ذلك عن ان الحق الذي جعله الشارع للفقير في هذا المال لم يلاحظ فيه خصوصية شخصه لا نوعه بل كحق غرماء الميت المتعلق
بتركته وان كان بينهما فرق من حيث تعلق حق الغرماء اذا لم يكن الدين مستوعبا بمجموع التركة بحيث لو تلف منها شيء مما زاد عن الحق لم يرد به نقص على
الغرماء وهذا الحق متعلق بجميعه حيث ان الشارع جعل الفقير مستحقا لان يستوفي له من جميع هذا المال البالغ حد النصاب الفريضة التي قررها له
عينا او قيمة كما جعل الزوجة غير ذات الولد مستحقة لان تستوفي من البناء ثمن قيمتها وليس حق الزوجة المتعلق بقيمة البناء دينا ثابتا في ذمة الوارث
بل حقا متعلقا بتركته فهذا قسم من الحق مبسوط على جميع المال فلا ينافيه التوزيع ولا جواز اخراج الزكوة من غير العين ولا دفع القيمة ولا يكاد يستفاد من
ادلة الزكوة ولا من اطلاق فتوى القائلين بوجوب الزكوة في العين ازيد من ثبوت هذا النحو من الحق للفقير وهو كاف في صحة اطلاق لفظ الشركة في
قوله عليه السلام في الموثقة المتقدمة ان الله تبارك وتعالى شرك بين الاغنياء والفقراء في الاموال فهو وان كان خلاف ظاهر اطلاق لفظ الشركة حيث ظاهره
الشركة الحقيقية ولكنه يكفي قرينة لصرفها عن هذا الظاهر الجمع بينها وبين قوله عليه السلام في صحيحة ابن سنان ان الله عز وجل فرض للفقراء في اموال
الاغنياء ما يكفون فضلا عن غيره مما عرفت حيث ان الصحيحة صالحة لتفسير ما اريد من الشركة في هذه الرواية فانه اذا لوحظ مجموع الخبرين يصير المجموع
بمنزلة ما لو قال ان الله شرك بين الاغنياء والفقراء في الاموال بان فرض على الاغنياء في اموالهم للفقراء بان يتصدقوا عليهم بقدر كفايتهم مع انه
لا يمكن اثبات مثل هذا الحكم المخالف للقواعد بمثل هذا الظهور كما هو واضح واما رواية ابي حمزة القاضية بانه اذا اتجر بها في جملة المال فلها الربح
وليس عليها الوضيعة فهي بنفسها مخالفة لما يقتضيه الشركة الحقيقية فان نفوذ تصرف احد الشريكين في المال المشترك الموجب لانتقال حقه الى الثمن وارباحه
مضي نفعه واستحقاقه لقسطه من الربح بغير اجازته مخالف للقواعد اللهم الا ان يقال ان حكم الشارع بان الربح له بمنزلة الاجازة من الولي حقيقة او
حكما بالنسبة الى المعاملات الواقعة على طبق مصلحة الفقراء المشتملة على الربح اما ما عداها مما لا فائدة فيه للفقير فهي بالنسبة الى حق الشريك باقية
على اصالة الفساد فحق الشريك باق في العين وعلى البايع الخروج عن عهدته فلا وضيعة عليه فلا يعارضها صحيحة عبد الرحمن المتقدمة الدالة على تتبع الساعي
المال وعدم لزوم الثمن ما دام نقص لامكان صرف هذه الصحيحة لو لم نقل بانصرافها من حيث هي الى صورة عدم زيادة الثمن عن القيمة بحيث يكون تبعية
حق الشريك من الثمن اصلح بحاله فيجمع بينهما بتخصيص الصحيحة بغير المعاملة المشتملة على الربح التي دلت هذه الرواية على صحتها وسببيتها لانتقال حق
الفقير الى الثمن ثم ظاهر تلك الصحيحة صحة مطلق المعاملات المتعلقة بالمال بل لزومها مع بقاء المال على ما كان من كونه متعلقا للزكوة الواجبة فيه
وانه ان اداها المالك من مال اخر فهو والا استوفاها الساعي من العين ورجع المشتري بها على البايع من غير ان ينفسخ البيع حتى بالنسبة الى ما دفعه الى الساعي
والا لم يكن له الرجوع الا بما قابلها من الثمن سواء زاد عن قيمة ما يقع مصداقا للفريضة الواجبة فيه ام نقص وهذه الاحكام كلها منافية للشركة الحقيقية
حتى تنزيل حكم الشارع بان الربح له منزلة اجازته وليس الالتزام بشيء منها بعد تسليم جواز العمل بهذه الرواية في موردها اولى من الالتزام بان الشارع
الحق ربح الزكوة الحاصل بالتجارة باصله في ايجاب دفعه الى الفقير الذي جعله الشارع له وقصر المالك في ادائه وقد تلخص من جميع ما ذكرناه انه لا دليل يعتد
به على الشركة الحقيقية بل هي مخالفة للاصول والقواعد وظواهر الادلة بل غاية ما يمكن استفادته منها ان الزكوة حق مالي متعلق بالعين فاذا تمكن من
ايصالها الى مستحقها بعد تنجز التكليف به فلم يفعل فقد فرط اي اهمل في ادائها الى المستحق فان تلفت والحال هذه لزمه الضمان بلا خلاف فيه على
الظاهر بل عن التذكرة انه قول علمائنا اجمع ويدل عليه مضافا الى ذلك صحيحة محمد بن مسلم او حسنته قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل بعث بزكوة ماله
لتقسم فضاعت هل عليه ضمانها حتى تقسم فقال اذا وجد لها موضعا فلم يدفعها اليه فهو لها ضامن حتى يدفعها وان لم يجد لها من يدفعها اليه فبعث بها
الى اهلها فليس عليه ضمان لانها قد خرجت من يده وكذلك الوصي الذي يوصى اليه يكون ضامنا لما دفع اليه اذا وجد ربه الذي امر بدفعه اليه وان لم يجد
فليس عليه ضمان وصحيحة زرارة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل بعث اليه اخ له زكوته ليقسمها فضاعت فقال ليس على الرسول ولا على المؤدي ضمان
قلت فانه لم يجد لها اهلا ففسدت وتغيرت ايضمنها قال لا ولكن اذا عرف لها اهلا فعطبت او فسدت فهو لها ضامن حتى يخرجها وكذا لو تمكن من ايصالها
الى الساعي او الامام عليه السلام لكون الايصال اليهما ايصالا الى اهلها كما صرح به في الجواهر ثم قال بل الظاهر ان الحكم كذلك في المجتهد او وكيله بالنسبة

الذي يقوى في النظر

او ندبه ونيته لحق الفقير

لو امهر النصاب وطلقها قبل الدخول وبعد الحول — لو حال الحول على النصاب او زيد

الى هذا الزمان لاتحاد المدرك في الجميع انتهى اقول ايضا الى المجتهد او وكيله بل الى الساعي ايضا ليس ايصالا الى مستحقها حقيقة بل حكما فاذا جاز ان
يتولاه بنفسه كان ذلك اوثق في نفسه من حيث الوصول الى المستحق لا يتحقق معه صدق اسم التعدي والتفريط فيشكل اثبات الضمان ح بالقواعد العامة واما
الاخبار الخاصة فلا يبعد دعوى انصرافها عن مثل الفرض والا فينتفي اطلاقها عدم الضمان فيه ايضا اذ المنساق من الاهل الوارد فيها ارادة المستحق لا
المتولي كما لا يخفى ولو امهر امرأة نصابا مالكه بالعقد كما نعرفه في محله ان شاء الله فلو اقبضها اياه وحال عليه الحول في يدها مستجمعا للشروط المعتبرة في الزكوة
وجب عليها الزكوة بلا اشكال لعموم ادلتها وكونه في معرض السقوط او التشطير غير قادح في ذلك كما في الهبة وغيرها ولو طلقها قبل الدخول وبعد الحول
فان كان ذلك بعد ان اخرجت الزكوة من العين رجع عليها بنصف الباقي ونصف قيمة المخرج كما اعترف به الشهيد فيما حكي عنه وغيره وحكي عن الشيخ في
المبسوط نظام المصنف في المعتبر ان عليها اعطاء النصف الذي هو حق الزوج موفرا من الباقي وليس لها اعطاء نصف الباقي وقيمة نصف المخرج لامكان
استيفاء الزوج حقه تماما من العين فلا مقتضي للعدول الى القيمة وفيه ان النصف الذي يملكه الزوج بالطلاق على ما يقتضيه ادلتنا انما هو نصف جميع
ما فرض لها لكسر المشاع في المجموع فاذا تلف منه شيء او اخرجه زكوة فليس ما يعادل نصف الجميع من الباقي هو نصف جميعه حقيقة وان كان الطلاق قبل
الاخراج كان له النصف موفرا وعليها حق الفقراء تخرجه من نصيبها او من مال اخر ولا منافاة بين ملك الزوج للنصف من جميعه واستحقاق الفقراء العشر
بسبب سابق ولو على القول بالشركة الحقيقية في الزكوة اذ لا معارضة بين الحقين فان كل جزء يفرض منه يمكن ان يكون عشره للفقير ونصفه للاخر والباقي
ثالث كما في باب المواريث وليس للزوجة اخراج الزكوة من العين بعد الطلاق قبل القسمة مع الزوج الا باجازته اذ ليس لاحد الشريكين التصرف في المال
المشترك بغير اذن الاخر نعم يصح لها القسمة مع الزوج اخراج الزكوة من نصيبها او غيره فان لها ان تتصرف في متعلق الزكوة مع التعهد باداءها من مال
اخر حتى بالبيع فضلا عن القسمة مع الشريك نعم لو لم تخرجها كان للساعي تتبع العين واستيفاء نصف حق الفقير من النصف المنتقل الى الزوج بالقسمة
فيرجع به على الزوجة فان القسمة وان كانت جائزة لكنها لم تكن مؤثرة في خلوص ما افرز للزوج عن حق الفقير ما لم يؤد زكوتها من مال اخر كما لا يخفى
وقد ظهر ايضا مما قررناه من عدم المعارضة بين الحقين انه لا فرق في الحكم المزبور بين وقوع الطلاق قبل التمكن من الاداء او بعده لان النصف الذي
خرج عن ملك الزوجة بالطلاق الذي هو عبارة عن النصف المشاع مغاير للعشر الذي يستحقه الفقير في هذا المال فليس خروجه عن ملك الزوجة قبل التمكن
من اداء الزكوة سببا لتلف شيء من مال الفقير بلا تفريط فان عشره المشاع الذي هو متعلق حق الفقير بعد باق على حاله نظير ما لو باع مالك عين عشرها
المشاع من شخص ثم باع نصفها كذلك من اخر فان عليه الوفاء بكلا العقدين وما توهمه غير واحد في نظائر المقام من انه بعد ان خرج عشرها من ملكه
بالعقد الاول وصار ملكا لمن اشتراه فاذا باع ثانيا نصف الجميع فقد باع نصف ذلك العشر ايضا في ضمن الجميع فيقع العقد بالنسبة الى نصف العشر فضوليا
موقوفا على الاجازة فالكل ضعيف اذ ليس العشر الذي ملكه المشتري الاول مباينا حتى يتعقل الاشاعة فيه الا باعتبار اضافته الى من نقل اليه فتعلق
العقد الثاني بالنصف المشاع من هذه العين من حيث هي من غير اعتبار اضافتها الى مالكها والبائع حال بيعه للنصف المشاع منها كان مالكا له فلا مانع
من ذلك ولا مانع من ان يعم الامر بالوفاء بعقده كما لا يخفى على المتامل وربما علل عدم ورود النقص على الفقير بكون هذا اي استحقاق الزوج
للنصف انما هو رجوع عوضه اي البضع اليها وهو ليس بشيء اذ البضع ليس عوضا عنه حقيقة فالحق ما ذكرناه من ان العشر الذي يستحقه الفقير مغاير
للنصف الذي استحقه الزوج بالطلاق فلم يتلف من حق الفقير شيء فلاحظ وتدبر هذا مع ان التمكن من الاداء شرط في الضمان لا في الوجوب فحول الحول
سبب لاستحقاق الفقير من النصاب عشره والطلاق انما يؤثر في استحقاق الزوج لنصفه ما فرض على تقدير بقائه في ملك الزوجة الى حين الطلاق
فلا قيمته فان فرض مزاحمة بين الحقين فهي بسبب انتقال حق الزوج الى القيمة في مورد المزاحمة لا لتلف شيء من مال الفقير كي يقال ان تلفه قبل التمكن
من الاداء ليس مضمونا على المالك بل حق الفقير باق في النصاب بحاله فلو دفعت نصفها للزوج في حال هذه وجب عليها اخراج الزكوة من النصف الباقي
عندها او من مال اخر ولو هلك النصف الباقي في يدها بعد القسمة مع الزوج بتفريط منها بل مطلقا حتى مع عدمها لكان ايضا كان للساعي ان ياخذ حقه
المتعلق بالنصف الذي وصل الى الزوج من العين التي في يده وهو نصف الزكوة لا تمامها كما يشعر به المتن فان الزكوة مبثوثة على جميع النصاب ليس
من قبيل الكلي الخارجي الذي يتعين في ضمن ما يبقى من مصاديقه كما تقدمت الاشارة اليه سابقا مع توضيح لذلك في مسئلة ما لو تلف من النصاب شيء
بلا تفريط وكيف كان فما ياخذ الساعي من حقه من الزوج يرجع الزوج عليها به لانه مضمون عليها لوجوب فكاكها ولو كان عنده نصاب فحال عليه
احوال فان اخرج زكوته في راس كل سنة من غيره تكررت الزكوة فيه وان لم يخرج من غيره وجب عليه زكوة حول واحد لعدم بقاء النصاب بعد تعلق
الزكوة به في الحول الاول جامعا للشرائط اما على القول بالشركة الحقيقية فواضح لورود النقص عليه بصيرورة بعضه ملكا للفقير واما على ما قويناه
من كون حق الفقير المتعلق بالنصاب من قبيل حق المنذور له التصدق بعين بعد تنجز التكليف بدفعها اليه فلخروج ما تعلق به هذا الحق عن الطلقية
التي تعتبر في اعتبارها في النصاب نعم لو قيل بتعلقها بالذمة المحضة كالدين من غير ان يكون لها تعلق بالعين ولو من قبيل حق الرهانة اتجه الالتزام
بتكررها بتكرر السنين ولكن لم يتحقق وجود قائل بذلك بيننا على تقدير وجوده فهو فاسد كما عرفت ولو كان عنده اكثر من نصاب كانت الفريضة في
النصاب يجبر في الحول الثاني من الزائد وكذا في كل سنة حتى ينقص المال عن النصاب فلو كان عنده ست وعشرون من الابل ومضى عليه حولان وجب
عليه للحول الاول بنت مخاض فينقص النصاب ويرجع في السنة الثانية الى نصاب الخمس والعشرين فيجب للثاني خمس شياه فان مضى عليه ثلاثة احوال وجب

لو امهر النصاب

لو حال على النصاب احوال

لو زيد عن النصاب او حال عليه احوال

عليه للاول

لو كان النصاب من الضان والمعز فمن ايهما شاء — يقبل دعواه عدم الزكوة في ماله

للاول بنت مخاض وللثاني والثالث تسع شياه خمس منها للسنة الثانية واربع منها للسنة الثالثة التي رجعت الابل فيها الى نصاب العشرين وذلك لما
قاله في شرح العبارة انما يتم ذلك لو كان النصاب بنات مخاض او مشتملا على بنت المخاض او على ما قيمته بنت مخاض حتى يبقى للحول الثاني خمس وعشرون كاملة من
غير زيادة اما لو فرض كونها زائدة عليها في السن والقيمة امكن ان يفرض خروج بنت المخاض عن الحول الاول من جزء واحدة من النصاب ويبقى من المخرج منه
قيمة خمس شياه فيجب في الحول الثالث خمس اخرى بل يمكن ان يساوي عشر شياه او ازيد فيتعدد الخمس ايضا ولو فرض كون النصاب باجمعه ناقصا عن بنت
المخاض كما لو كانوا ذكرانا بنقص قيمة كل واحد عن بنت المخاض نقص من الحول الاول عن خمس وعشرين فيجب في الحول الثاني اربع شياه لا غير وذلك كله
مستثنى مما اطلقه انتهى وقد تبعه فيما افاده سبطه في المدارك واستجوده بعض من تاخر عنهما وهو لا يخلو من جودة وان كان ما بالنسبة الى ما لو زادت قيمة
الفريضة عن كل واحدة منها كما لو كانت الجميع ذكرانا ولم يبلغ قيمة اعلى افرادها قيمة بنت مخاض لا يخلو من تامل لامكان ان يدعى القطع بالتدبر في ادلة الزكوة
وما وضعه الشارع في كل نصاب بان الشارع لم يوجب على من ملك ستا وعشرين من الابل ازيد من واحدة منها حتى من اعلى افرادها بل جعل فريضة هذا
النصاب بنت مخاض بملاحظة كونها ادنى الاسنان واقلها قيمة ففرض كون الجميع ذكرانا وكون قيمة كل منها دون قيمة بنت مخاض فرض نادر قلما يتفق
حصوله في الخارج على تقدير حصوله فما دل على ان فريضة هذا النصاب النصاب المجتمع من الضان والمعز وكذا من البقر والجاموس وكذا من الابل العراب و
البخاتي تجب فيه الزكوة بلا خلاف فيه على الظاهر بل في الجواهر الاجماع بقسميه عليه لكون الجميع من جنس واحد هنا ولتعلق الزكوة على اسم الابل والبقر والغنم
الشامل للجميع وانصراف اطلاق اسم البقر عن الجاموس عرفا غير قادح بعد شهادة النص والفتوى بثبوت الزكوة في الجواميس وانه ليس في شيء من صنوف الحيوان
زكوة مما عدا الابل والبقر والغنم فانه يستفاد من مجموع ذلك ان المراد بالابل والغنم والبقر التي وضع عليها الزكوة جنسها الشامل للجميع لا خصوص ما ينصرف
اليه اطلاقها عرفا والمالك بالخيار في اخراج الفريضة من اي الصنفين شاء في المدارك قال في شرحه اطلاق العبارة يقتضي عدم الفرق في جواز الاخراج
من احد الصنفين بين ما اذا تساوت قيمتها او اختلفت وبهذا التعميم جزم المصنف في المعتبر والعلامة في جملة من كتبه وهو متجه لصدق الامتثال باخراج
مسمى الفريضة وانتفاء ما يدل على اعتبار ملاحظة القيمة مطلقا كما اعترف به الاصحاب في النوع المتحد انتهى وحكي عن الشهيدين والفاضل في بعض كتبه وغيرهم
من القدماء والمتاخرين القول بوجوب اخراج فريضة قيمتها مقسطة على الصنفين لانه مؤدى ما تقتضيه قاعدة الشركة فعلى هذا لو كان عنده عشرون بقرة
وعشرون جاموسة وقيمة المسنة من احدهما اثنى عشر ومن الاخر خمسة عشر اخرج مسنة من اي الصنفين شاء قيمتها ثلاثة عشر ونصف واحتمل الشهيد في البيان
على ما حكي عنه انه يجب في كل صنف نصف مسنة او قيمته كما عن بعض العامة ثم قال وربما ان عدل الشرع في الناقص عن ست وعشرين من الابل الى غير العين انما
هو لئلا يؤدي الاخراج من العين الى التشقيص وهو هنا حاصل نعم لو لم يؤد الى التشقيص كان حسنا كما لو كان عنده من كل نصاب انتهى اقول اما الاحتمال
الاخير فهو فاسد اذ ليس لابعاض النصاب من حيث هي ابعاض في ايجاب شيء اذ المؤثر في ايجاب الزكوة انما هو مجموع النصاب من حيث المجموع وهو سبب لايجاب
فرد من المسنة وليس نصف من هذا ونصف من ذاك فردا من المسنة ولا العشرون من البقر والعشرون من الجاموس من حيث هما سببان لايجاب نصفي مسنة بل
مجموعها سبب واحد لايجاب مسنة وقضية اطلاق المسنة كفاية اخراج مسماها من اي الصنفين شاء كما قواه في المدارك وغيره ودعوى انصرافها في مثل الفرض
بواسطة المناسبة المغروسة في الذهن الى فريضة قيمتها مقسطة على الصنفين غير مسموعة خصوصا بعد ان علم بان الشارع لم يلاحظ القيمة في هذا الباب بل لا
العدد فوضع في خمس من الابل شاة وفي اربعين شاة شاة وفي ثلثين بقرة تبيع حولي وهكذا من غير فرق بين كون الجميع من اعلى الاسنان واغلاها قيمة او ادناها
او مختلفة واما ما قيل من ان هذا هو الذي تقتضيه قاعدة الشركة ففيه بعد الغض عما حققناه من ضعف القول بالشركة الحقيقية انه ليس لما يستحقه الفقير في
كل نصاب حد مضبوط سوى ما قدره الشارع فريضة لذلك النصاب فالعبرة في تشخيص حق الفقير المتعلق بجنس البقر بما يتبادر من اطلاق قوله في كل ثلثين بقرة
تبيع حولي وفي اربعين بقرة مسنة وهذا مما لا يختلف فيه الحال بين ان نقول بان حق الفقير الذي وضعه الشارع على هذا النصاب هو عين الفريضة التي قدرها
او بان حقه كسر شايع في النصاب محدود شرعا بوقوع الفريضة قيمة له كما هو مقتضى القول بالشركة فاخراج مسمى الفريضة على ما يقتضيه اطلاق دليلها مجز
على كل تقدير غاية الامر انه على القول بالشركة ليس اخراجا لعين ما يستحقه الفقير بل قيمته نعم لا يبعد ان يدعى انصراف اطلاق الفريضة فيما اذا لم تكن من غير
الجنس الى واحدة من صنف النصاب الموجود عنده المتعلق بالزكوة فان كان جميع النصاب من الجاموس فتبيع منه وان كان الجميع من البقر فتبيع منه وكذا ان كان
الجميع من الضان فواحدة منه او من المعز فكذلك وهكذا بالنسبة الى سائر الاصناف التي تتفاوت بها الرغبات ككون الجميع عرابا او بخاتيا او نجديا او
عرابيا واذا كان مجتمعا من صنفين فواحدة منهما من ايهما تكون لا من صنف ثالث خارج من النصاب فليتامل ولو قال رب المال لم يحل على مالي الحول او قد
اخرجت ما وجب علي او تلف ما ينقص به النصاب او اختل بعض الشرائط في اثناء الحول او نحو ذلك ولو بان يقول اجمالا لا حق بالفعل علي في مالي قبل منه ما
لم يعلم كذبه بلا خلاف يظهر هنا كما اعترف به في الجواهر ويدل عليه قول امير المؤمنين عليه السلام لمصدقه في صحيحة بريد بن معوية او حسنة بابراهيم بن هاشم عن الصادق ع ثم
قل لهم يا عباد الله ارسلني اليكم ولي الله لآخذ منكم حق الله في اموالكم فهل لله في اموالكم من حق فتؤدوه الى وليه فان قال لك قائل لا فلا تراجعه وان انعم لك
منهم منعم فانطلق معه من غير ان تخيفه او تعده الا خيرا الحديث وخبر غياث عن جعفر عن ابيه ع قال كان علي صلوات الله عليه اذا بعث مصدقه قال له اذا اتيت
رب المال فقل تصدق رحمك الله مما اعطاك الله فان ولى عنك فلا تراجعه وفي نهج البلاغة فيما كان يكتبه امير المؤمنين عليه السلام لمن يستعمله على الصدقات ثم تقول
عباد الله ارسلني اليكم ولي الله وخليفته لآخذ منكم حق الله في اموالكم فهل لله في اموالكم من حق فتؤدوه الى وليه فان قال قائل لا فلا تراجعه وان انعم لك منعم

من اركان النصاب من الضان والمعز

في العبارة سقط

تبيعا حوليا

لو ادعى عدم وجوب الزكوة عليه في ماله

انظاره مدعى ولم يكن عليه بينة ولا يمين في شيء من ذلك كما يدل عليه الروايات المزبورة مضافا الى ان الزكوة حق متعلق بما في يده وتحت سلطنته وله الولاية على اخراجه وتبديله بالقيمة وصرفه الى المستحقة وتخصيصه ببعض دون بعض وليس لاحد معارضته في شيء من ذلك فليس لهذا الحق مستحق خاص كي يسوغ له معارضته في شيء من ذلك ويرفع امره الى الحاكم كي يطالبه بالبينة او اليمين نعم لو علم كذبه بقاء الحق في ماله كان على الحاكم وغيره الزامه باخراجه من باب الامر بالمعروف كالزامه بفعل الصلوة وغيرها من العبادات واستيفائه من ماله لدى امتناعه من الاخراج من باب الحسبة وعن الدروس بعد ان حكم بتصديقه في عدم الحول بغير اليمين قال يصدق المالك في تلفها بظاهر وغيره بيمينه قيل ولعله لكون الاول على وفق الاصل دون الثانية ومقتضاه ثبوت اليمين في كل ما كان من هذا القبيل حتى الاخراج وكيف كان فهو ضعيف فانه لو امتنع عن اليمين ليس لاحد ان يخرج الزكوة من ماله بعد كون المال في يده وتحت تصرفه وهو يدعي ملكيته وخلوصه عن حق الغير من غير ان يكون في مقابله خصم يدعي كون يده عادية هذا مع انه لم ينقل الخلاف فيه صريحا من احد ولو شهد عليه شاهدان بانه قد حال عليه الحول او ان المال موجود غير تالف وانه لم يخرجها في الوقت الذي يدعيه بحيث تخرج الشهادة عن كونها شهادة على النفي قبلا لعموم حجية البينة حسبما تقرر في محله فهي بمنزلة العلم والروايات المزبورة منصرفة عن مثل الفرض ولكن لا يخفى عليك ان قبول البينة في حول الحول وعدم الاخراج ونحوهما انما يجدي في جواز الزامه باخراج الزكوة او استيفائه من ماله اذا علم او اعترف بثبوت الحق في ماله بالفعل على تقدير كونه كاذبا في دعوى الاخراج او اختلال شيء من الشرط والا فليست البينة الا حالا من العلم بكونه كاذبا فيما يدعيه من الاخراج ونحوه فهذا بنفسه لا يسوغ الزامه بدفع الزكوة او استيفائها من ماله ما لم يعترف بثبوت الحق فيه بالفعل او يعلم من الخارج بكونه كذلك ولا يكفي في ذلك العلم اجمالا بتعلق الزكوة بماله وكونه كاذبا فيما يدعيه من الاخراج وعدم حول الحول لامكان سقوطها عنه بتلف او احتسابها من دين او غير ذلك من الاسباب التي لم يرد اظهارها فاستند الى دعوى كاذبة تخلصا عن كلفة الجواب وكون ذلك كله مخالفا للاصول غير قادح بعد كون يده حجة شرعية للحكم بكون ما في يده بالفعل ملكا طلقا له وعدم جواز الزامه بدفع شيء منه الى الغير ما لم يقم بينة على خلافه او يكون في مقابله خصم يكر انتقاله اليه واذا كان للمالك اموال متفرقة في اماكن متباعدة من احد الاجناس الزكوية كان له اخراج الزكوة من ايها شاء كما هو واضح ولعل وجه تخصيصه بالذكر مع استفادته من المباحث السابقة وقوع الخلاف فيه من بعض اهل الخلاف بناء منه على منع اخراج الزكوة عن البلد التي حصلت فيه مع وجود المستحق وفيه ان هذا ليس اخراجا للزكوة التي حصلت فيه مع ان في كبراه نظرا بل منعا كما ستعرفه ان شاء الله ولو كان السن الواجبة في النصاب كبنت المخاض والحقة والتبيع مثلا مريضة او هرمة او ذات عوار وباقي النصاب صحيحا سليما لم يجب على الساعي اخذها بل لا يجوز الا ان يرى المصلحة في قبوله كما عرفته فيما سبق واخذ غيرها مما هي اعلى سنا او ادنى على التفصيل الذي مر شرحه في مبحث الابدال وقد اشرنا فيما مر الى انه لا يتعين على المالك اخراج الفريضة او بدلها من عين النصاب بل له اخراجها عينا او قيمة من مال اخر واما الساعي فليس له استيفاؤها عينا او بدلا حتى مع امتناع المالك من اداء الزكوة الا من النصاب ومن هنا يظهر انه لو كان ما بلغ النصاب كله مراضا او هرمة او ذات عوار لم يكلف شراء صحيحة بل على الساعي ان يقبل منه ما يدفعه اليه من النصاب الذي تعلق به مما يندرج في مسمى فريضته عينا او بدلا كما يدل عليه الروايات الواردة في اداب المصدق وما ورد فيها من النهي عن اخذ الهرمة وذات العوار منصرف عما اذا كان النصاب كله كذلك كما ان خروج المريضة والهرمة وذات العوار عن منصرف اطلاق لفظ الفريضة الثابتة في النصاب مثل قوله في كل اربعين شاة شاة او اربعين بقرة مسنة ان سلمت فهي فيما اذا لم يكن جميع النصاب كذلك والا فدعوى انصراف الاطلاقات عن مثل هذا النصاب اولى من دعوى انصراف فريضتها الى الصحيحة السليمة عن العيب هذا مع ان الحكم في حد ذاته بحسب الظاهر مما لا خلاف فيه بيننا بل في المدارك هذا الحكم مقطوع به في كلام الاصحاب بل عن العلامة في المنتهى نسبته الى علمائنا مؤذنا بدعوى الاجماع عليه ثم حكي عن بعض العامة قولا بوجوب شراء الصحيحة لاطلاق قوله عليه السلام لا يؤخذ في الصدقة هرمة ولا ذات عوار واجاب عنه بالحمل على ما اذا كان النصاب صحاحا لانه المتعارف وهو جيد واستدل ايضا للمدعى بانه هو الذي يقتضيه قاعدة تعلق الزكوة بالعين وكونها على وجه الشركة الحقيقية كما نسب الى المشهور حيث ان الفقير على هذا لا يستحق الا كسرا مشاعا في الجميع فاذا كان الجميع مراضا لم يستحق الفقير الا جزء منها فكيف يصح ان يكلف المالك بشراء الصحيحة وربما فرعوا على هذا وجوب ملاحظة النسبة بحسب القيمة فيما لو كان نصفه او ثلثه او اقل او اكثر بل واحدة منها مريضة والباقي صحيحة او بالعكس وفيه ما عرفته انفا من انه ليس لما يستحقه الفقير حد مضبوط وانما يعرف مقدار ما يستحقه الفقير في النصاب بما فرضه الشارع للفقير في ماله بقوله في اربعين شاة شاة وفي ثلثين بقرة تبيع حولي وفي ست وعشرين من الابل بنت مخاض وهكذا فان قلنا بان المنساق من هذه الادلة انما هو الفرد الصحيح السوي مطلقا فكون النصاب كلها مراضا غير مجدية الاجزاء بغير الصحيح اذ لا امتناع في ايجاب الشارع في هذا المال حصة شائعة تعادل فردا صحيحا من الفريضة على القول بالشركة كما انه لا امتناع فيه ايضا على القول بان الفريضة عين ما يستحقه الفقير وان ايجابها في النصاب من قبيل استحقاق غرماء الميت حقهم من تركته فالحق ما عرفت من منع الانسباق المذكور بل قد اشرنا فيما سبق من امكان دعوى القطع في مثل هذه الفروض الخارجة عن المتعارف التي يكون دعوى خروجها عن منصرف الاطلاقات بان الشارع لم يجعل الزكوة فيها باكثر من فريضة من صنفها نعم يجب ان لا يكون ما يدفعه حصة من ادنى الافراد واشدها مرضا او اكثرها عوارا بحث في موضوع النهي الوارد في قوله تعالى ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون ولا يؤخذ الربى وهي الوالد الى خمسة عشر يوما على ما في الحدائق وغيره بل قيل نسبته الى الاصحاب مشعرا بالاجماع عليه لكن كثيرا منهم بعد ان فسروها بذلك قالوا وقيل الى خمسين يوما ولكنهم لم يسموا قائله ولعلها ذكروه من التحديد بالخمسة عشر فهو وان كان معروفا بين الفقهاء ولكنه غير معروف في كلمات اللغويين قال الجوهري على ما حكي عنه الربى على فعلى بالضم التي وضعت حديثا وجمعها رباب بالضم والمصدر رباب بالكسر وهو قرب العهد بالولادة تقول شاة ربى بينة الرباب والجمع رباب وفي الحدائق بعد ان نسب الى ظاهر الاصحاب الاتفاق على انه لا يؤخذ

يقبل البينة على المالك ويعلق

المالك بالخيار في اخراج ما شاء

اذا كان النصاب كله مراضا او هرمة او ذات عوار

لا يؤخذ الربى

الربى ولا الاكولة ولا فحل الضراب استدل عليه بموثقة سماعة الاتية قال والاصحاب قد عللوا المنع في الربى بالاضرار بولدها وجعلوا الحد في المنع من اخذ الخمسة عشر يوما وقيل الخمسين يوما ولم نجد لهذين الحدين مستندا والذي يفهم من كلام اهل اللغة ان الربى هي التي ولدت حديثا كما في الصحاح وفي النهاية انها قريبة العهد بالولادة انتهى وقد تعرض في مفتاح الكرامة لنقل كلمات جملة من اللغويين فقال قال في القاموس الربى كحبلى الشاة اذا ولدت واذا مات ولدها ايضا والحديثة النتاج وفي الصحاح هي التي ولدت حديثا وفي النهاية قريبة العهد بالولادة وعن جامع اللغة هي الشاة اذا ولدت واتى عليها من ولادها عشرة ايام او بضعة عشر وعن الازهري هي ما بينها وبين شهرين وعن ابي عبيدة الربى من المعز والضان وربما جاء في الابل ايضا وفي مجمع البحرين قال هي الشاة تربى في البيت من الغنم لاجل اللبن وقيل الشاة القريبة العهد بالولادة وقيل هي الوالد ما بينها وبين خمسة عشر يوما وقيل ما بينها وبين عشرين وقيل ما بينها وبين شهرين وخصها بعضهم بالمعز وبعضهم بالضان انتهى الى ان قال ويغلب على الظن انها لغة وعرفا ما كانت قريبة العهد بالولادة وهذا معنى مقول بالتشكيك ومن هنا نشا الاختلاف في تحديدها فكان ما ذكره الاصحاب من التحديد بالخمسة عشر هو الفرد المتيقن مما يطلق عليها انها والدة حديثا وكيف كان فمما يدل على المنع عن اخذ الربى بالمعنى المزبور موثقة سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا تؤخذ الاكولة والاكولة الكبيرة من الشاة تكون في الغنم ولا والدة ولا الكبش الفحل انتهى الظاهر ان المراد بالوالدة هي الوالدة عن قرب وربما علل المنع عن اخذها بكونه اضرارا بالمالك وبولدها ويؤيده ما في مجمع البحرين قال وفي حديث المصدق دع الربى والماخض والاكولة امر المصدق ان يعد هذه الثلثة ولا ياخذها لانها خيار المال لكن الظاهر كون الحديث عاميا بل في الجواهر نقله عن النهاية من حديث عمر بادنى اختلاف في اللفظ ناش من تحريف الناسخ وكيف كان فلا باس بارادة مقام التاييد واستوجه في المسالك كون العلة في المنع المرض لانها بمنزلة النفساء والنفساء مريضة ولذا لا يقام عليها الحد قال وعلى هذا لا يجزي اخراجها وان رضي المالك انتهى اقول لا يبعد هذا مرضا في العرف وعلى تقدير صدق كونها مريضة عرفا فلا دليل على منع مطلق المريض بحيث يتناول مثل ذلك عن قبولها صدقة كما لا يخفى والاولى الالتزام به من باب التقييد بظاهر الموثقة المزبورة دون مثل هذه التعليلات الغير المطردة نعم سوق الرواية يشهد بان ذلك من باب الارفاق بالمالك فتجزي مع رضاه كما عن جماعة التصريح به بل عن ظاهر المحكي عن المنتهى نفي الخلاف فيه خلافا لظاهر من علله بالمرض لما عرفت من انه وقد ورد في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله عليه السلام تفسير الربى بالتي تربي اثنين قال ليس في الاكيلة ولا في الربى والربى التي تربي اثنين ولا شاة لبن ولا فحل الغنم صدقة هكذا نقله في الجواهر واحتمل كون التفسير من الراوي الا انه قال لكن عن الفقيه روايته ولا في الربى التي تربي اثنين فتعين كونه من لفظ الامام عليه السلام وكيف كان فظاهر هذه الصحيحة عدم عد الربى بهذا المعنى من النصاب كما ان ظاهرها ذلك ايضا بالنسبة الى الاكولة وفحل الضراب لا انه تعلق منه لكنها لا تؤخذ في الصدقة وهو خلاف المشهور وسياتي البحث عنه ان شاء الله وكذا لا تؤخذ الاكولة وهي السمينة المعدة للاكل ولا فحل الضراب كما يدل عليها الموثقة المتقدمة وما في الموثقة من تفسير الاكولة بالكبيرة من الشاة غير مناف لما سمعته من تفسيرها بالسمينة المعدة للاكل اذ الظاهر ان هذا المعنى هو المراد بالكبيرة المذكورة في الرواية لا الكبيرة من حيث السن كما يشهد لذلك كونها مفسرة بذلك في اللغة ففي الصحاح الاكولة الشاة التي تعزل للاكل وتسمن وفي القاموس الاكولة العاقر من الشياه والشاة تعزل للاكل وعن العلامة في المنتهى انه علل المنع عن اخذهما بان في تسلط الساعي على اخذهما اضرارا بالمالك فكان منفيا وبقوله عليه السلام للمصدق اياك وكرائم اموالهم والفحل المعد للضراب من كرائم الاموال اذ لا يعد للضراب في الغالب الا الجيد من الغنم ثم قال ولو تطوع المالك باخراج ذلك جاز بلا خلاف لان النهي عن ذلك ينصرف الى الساعي لتفويت المالك النفع وللارفاق به لا لعدم اجزائها انتهى اقول قد اشرنا انفا الى ان المنساق من الموثقة المزبورة الناهية عن اخذ الاكولة والوالدة وفحل الضراب بواسطة المناسبة المغروسة في الذهن انما هو رعاية حال المالك والارفاق به كما فهمه الاصحاب فما ذكروه من انه لو تطوع المالك باخراجها جاز متجه لا يقال فعلى هذا لا وجه لتخصيص هذه الثلثة بالمنع بعدما بينا فيما سبق من ان الخيار للمالك في اخراج ايها شاء لانا نقول المقصود بمثل هذه النواهي بيان ما يستحقه الساعي بحيث لو امتنع المالك عن اداء الزكوة او كان غائبا مثلا او وكل الامر اليه بان يقول له خذ ما تستحقه من غير زيادة فيستفاد من مثل هذه النواهي انه ليس للساعي عند كون الامر موكولا اليه شرعا او برخصة المالك ان ياخذ مثل المذكورات التي هي من كرائم اموالهم فلا ينافيه كون المالك مخيرا في دفع ايها شاء ثم انهم اختلفوا في عد الاكولة وفحل الضراب من النصاب فظاهر الاكثر كما في المدارك بل المشهور كما في الحدائق عدهما وحكي عن جمع منهم المحقق في النافع والشهيد في اللمعة والعلامة في الارشاد عدم عدهما واختاره صريحا في الحدائق وعن المحقق الاردبيلي نفي البعد عنه لقوله عليه السلام في صحيحة عبد الرحمن المتقدمة ليس في الاكيلة ولا في الربى التي تربي اثنين ولا شاة لبن ولا فحل الغنم صدقة فان ظاهرها عدم تعلق الزكوة بهذه الاصناف كما تقدمت الاشارة اليه وفي المدارك بعد ان استدل للقول المزبور بهذه الصحيحة قال وهي غير صريحة في المطلوب لاحتمال ان يكون المراد بنفي الصدقة فيها عدم اخذها في الصدقة لا عدم تعلق الزكوة بها بل ربما تعين المصير الى هذا الحمل لاتفاق الاصحاب ظاهرا على عد شاة اللبن والربى واستقرب الشهيد في البيان عدم عد الفحل خاصة الا ان يكون كلها فحولا او معظمها فيعد والمسئلة محل اشكال ولا ريب ان عد الجميع اولى واحوط انتهى واعترضه في الحدائق بان الصحيحة وان لم تكن صريحة كما ذكره الا انها ظاهرة في ذلك تمام الظهور والاستدلال لا يختص بالصريح بل كما يقع بالصريح يقع بالظاهر الى ان قال وما ايده به هذا الحمل من قوله بعد العبارة المتقدمة بل ربما تعين المصير الى هذا الحمل لاتفاق الاصحاب ظاهرا على عد شاة اللبن والربى ففيه ان ما ذكره من الاتفاق غير معلوم ولا مدعي في المسئلة ومع فرض دعواه فاي مانع من العمل بظاهر الخبر وترجيحه على الاجماع المذكور ومع تسليم العمل به وترجيحه على الخبر فاي مانع من العمل بالخبر المذكور في البقية

لا يؤخذ الاكولة

ولا فحل الضراب

تمام بتم اجماع ولا دليل على غيرما بنا فيه انتهى ملخصا اقول ما ذكره من ظهور الصحيحة في نفي تعلق الزكوة بالمذكورات وصحة الاستدلال بالظاهر وعدم صلاحية نقل الاجماع بعد ثبوته لمعارضتها وجيه ولكن الغالب في المذكورات عدم كونها مرسلة ترعى غالبها اذ المراد بشاة اللبن على الظاهر لما يربيها صاحب الغنم عن نظيرها التي يرسلها ترعى غالبها ويتركها في بيته للانتفاع بلبنها في مؤنة عياله والوارد من عليه من الضيف ونحوه وهي لا تكون غالبا الا معلوفة كما ان الاكلة التي تعزل للاكل وتسمن لا تكون غالبا الا كذلك بل فحل الضراب ايضا في الغالب ليس الا كذلك وكذلك الربى التي تربي اثنين فلا محالة قد يرعيها المالك في الغالب لو يعلفها في الليل فيمكن كون الصحيحة واردة مورد الغالب من عدم تحقق شرط الزكوة اي السوم محضا من غير كونه مشوبا بالعلف في المذكورات فيشكل حينئذ رفع اليد عن عمومات ادلة الزكوة بمثل هذا الاطلاق خصوصا بعد الالتفات الى ان ثبوت الزكوة في مثل هذه الاصناف على تقدير كونها جامعة للشرائط اولى لكونها من خيار اموال وكرائمها نفعا فكونها كذلك موجب لصرف الاطلاق الى غيرها مما لا يكون جامعة للشرائط لو لم نقل بانصرافها في حد ذاتها اليه من حيث الغلبة فما ذهب اليه المشهور مع انه احوط هو الاقوى ويجوز ان يدفع من غير غنم البلد وان كان ادون قيمة سواء كان في زكوة الابل او الغنم لاطلاق ادلتها وفصل بينهما في المسالك فقال في شرح عبارة المصنف هذا في جواز الاخراج من غير غنم البلد مع التساوي في القيمة او كونها زكوة الابل والا لم يجز الا بالقيمة ولعل مبناه دعوى ان المنساق من قوله عليه السلام في اربعين شاة شاة ارادة واحدة من النصاب وان الاجزاء بدفع شاة من غير غنم البلد انما هو من باب القيمة ولكن مقتضى ذلك اعتبار التساوي في القيمة حتى في غنم البلد اذا كانت خارجة من النصاب ولعله ملتزم بذلك وتخصيص الكلام بما اذا كان من غير البلد لجريه مجرى الغالب من عدم زيادة قيمة جميع اجزاء النصاب عن قيمة الافراد المتعارفة من سائر غنم البلد وكيف كان فهو ضعيف لما عرفت فيما سبق من ان ظاهر النصوص والفتاوى وقوع مطلق الشاة التي ياخذها المصدق مصداقا للفريضة الواجبة عليه لا خصوص ما هي من اجزاء النصاب وكيف لا مع ذهاب المشهور الى كفاية الجذع من الضان في زكوة الغنم مع انه يمتنع كونه من اجزاء النصاب بناء على ما هو المشهور من تفسيره بما كمل له سبعة اشهر ويجزي الذكر والانثى سواء كان النصاب فحولا او اناثا او ملفقا لتناول الاسم اي اسم الشاة التي جعلت فريضة لهما على الاطلاق بمقتضى اطلاق دليلها فما عن الخلاف من ان من كان عنده اربعون شاة انثى اخذ منه انثى وفي الذكر يتخير وعن جامع المقاصد من انه يتخير في الذكران او في شاة الابل لا مطلقا وعن المختلف من انه يجوز دفع الذكر اذا كان بقيمة واحدة منها دون غيره ضعيف ودعوى انه هو مقتضى قاعدة الشركة في العين قد عرفت ما فيها فيما مر كما انك عرفت انتفاء اندفاع ما قد يتوهم من انه اذا كانت الجميع انثى فلا يكون دفع الذكر الا من باب القيمة فلا يكون مجزيا الا اذا كان بقيمة واحدة منها فلاحظ

القول في زكوة الذهب والفضة ولا تجب الزكوة في الذهب حتى يبلغ عشرين دينارا اي مثقالا شرعيا في الجواهر بلا خلاف اجده فيه نصا وفتوى بل الاجماع بقسميه عليه والنصوص متواترة فيه فاذا بلغ عشرين ففيه نصف دينار وهو كما في المتن وغيره عشرة قراريط في القاموس القيراط والقراط بكسرهما يختلف وزنه بحسب البلاد فبمكة ربع سدس دينار وبالعراق نصف عشره فما في المتن وغيره بل الشايع في عرف الفقهاء من التعبير عن نصف دينار بعشرة قراريط وعن عشره بقيراطين منزل على ما بالعراق ثم ليس في الزائد شيء حتى يبلغ اربعة دنانير ففيها قيراطان ولا زكوة فيما دون عشرين مثقالا ولا فيما دون اربعة دنانير ثم كلما زاد المال اربعة ففيه قيراطان بالغا ما بلغ وقيل لا زكوة في العين اي المذكور فيه حتى تبلغ اربعين دينارا ففيه دينار وقد نسب في المعتبر على ما حكي عنه هذا القول الى ابني بابويه وجماعة وعن الخلاف نسبته الى قوم من اصحابنا والقول الاول اشهر فتوى ورواية بل هو المشهور كما ادعاه غير واحد بل عن غير واحد دعوى الاجماع عليه ونفي الخلاف ويدل عليه اخبار كثيرة منها ما عن الكليني في الصحيح عن الحسين بن بشار قال سألت ابا الحسن عليه السلام في كم وضع رسول الله صلى الله عليه وآله الزكوة فقال في كل مائتي درهم خمسة دراهم فان نقصت فلا زكوة فيها وفي الذهب في كل عشرين دينارا نصف دينار فان نقص فلا زكوة فيها وفي الموثق عن علي بن عقبة وعدة من اصحابنا عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام قالا ليس فيما دون العشرين مثقالا من الذهب شيء فاذا كملت عشرين مثقالا ففيها نصف مثقال الى اربعة وعشرين واذا كملت اربعة وعشرين ففيها ثلاثة اخماس دينار الى ثمانية وعشرين فعلى هذا الحساب كلما زاد اربعة وعنهم باسناده عن ابي عيينة عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا جازت الزكوة العشرين دينارا ففي كل اربعة دنانير عشر دينار وعن الشيخ في الصحيح عن احمد بن محمد بن ابي نصر قال سألت ابا الحسن عليه السلام عما اخرج من المعدن من قليل او كثير هل فيه شيء قال ليس فيه شيء حتى يكون في مثله الزكوة عشرين دينارا وعنه في الموثق عن يحيى بن ابي العلاء عن ابي عبد الله عليه السلام قال في عشرين دينارا نصف دينار وعنه ايضا في الموثق عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال في الذهب اذا بلغ عشرين دينارا ففيه نصف دينار وليس فيما دون العشرين شيء وفي الفضة اذا بلغت مائتي درهم خمسة دراهم وليس فيما دون المائتين شيء فاذا زادت تسعة وثلثون على المائتين فليس فيها شيء حتى تبلغ الاربعين وليس في شيء من الكسور شيء حتى تبلغ الاربعين وكذلك الدنانير على هذا الحساب وعنه ايضا في الموثق عن زرارة وبكير انهما سمعا ابا جعفر عليه السلام يقول في الزكوة اما في الذهب فليس في اقل من عشرين دينارا شيء فاذا بلغت عشرين دينارا ففيه نصف دينار وليس في اقل من مائتي درهم شيء فاذا بلغ مائتي درهم ففيها خمسة دراهم فما زاد فبحساب ذلك وليس في مائتي درهم واربعين درهما غير درهم الا خمسة دراهم فاذا بلغت اربعين ومائتي درهم ففيها ستة دراهم فاذا بلغت ثمانين ومائتي درهم ففيها سبعة دراهم وما زاد فعلى هذا الحساب وكذلك الذهب الحديث ويدل عليه ايضا صحيحة الحلبي قال وسئل ابو عبد الله عليه السلام عن الذهب والفضة ما اقل ما يكون فيه الزكوة قال مائتا درهم وعدلها من الذهب وفي صحيحة محمد بن مسلم او حسنته قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الذهب كم فيه من الزكوة فقال اذا بلغ قيمته مائتي درهم فعليه الزكوة فان قيمة مائتي درهم في صدر الشريعة عشرون دينارا على ما نص عليه الاصحاب وشهدت به الآثار ولذلك جعل الشارع في باب الديات والجنايات بينهما وجعلهما على حد سواء الى غير ذلك ويدل عليه ايضا غير ذلك من

جواز الدفع من غنم غير البلد

اجزاء الذكر والانثى

في زكوة الذهب والفضة

دراهم ... [illegible]

الروايات التي لا حاجة الى استقصائها وستمر عليك جملة منها في طي المباحث الآتية ان شاء الله واستدل للقول الآخر بموثقة الفضلاء عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام انهما قالا في الذهب في كل اربعين مثقالا مثقال وفي الورق في كل مائتين خمسة دراهم وليس في اقل من اربعين مثقالا شيء ولا في اقل من مائتي درهم شيء وليس في النيف شيء حتى يتم اربعون فيكون فيه واحد واستدل له ايضا بصحيحة زرارة المروية عن التهذيب قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل عنده مائة درهم وتسعة وتسعون درهما وتسعة وثلثون دينارا ايزكيها قال لا ليس عليه شيء من الزكوة في الدراهم ولا في الدنانير حتى تتم اربعين والدراهم مائتي درهم وقال قلت فرجل عنده اربعة اينق وتسعة وثلثون شاة وتسعة وعشرون بقرة ايزكيهن قال لا يزكي شيئا منها لانه ليس شيء منهن قد تم فليس تجب فيه الزكوة وفي الحدائق بعد ان نقل الاستدلال له بهذه الرواية قال ما لفظه ويشكل بان هذه الرواية قد رواها الصدوق في الفقيه باسناده قال زرارة قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل عنده مائة وتسعة وتسعون درهما وتسعة عشر دينارا ايزكيها فقال لا وليس عليه زكوة في الدراهم ولا في الدنانير حتى تتم قال زرارة وكذلك هو في جميع الاشياء وقال قلت له الى آخر ما تقدم وبذلك يضعف الاعتماد على رواية الشيخ للخبر المذكور ولهذا ان المحدث الكاشاني في الوافي انما نقل الخبر برواية الصدوق ثم نبه على رواية الشيخ وقال ان ما في الفقيه هو الصواب انتهى ما في الحدائق ومما يؤيد وقوع التحريف في رواية الشيخ ولكن من النساخ لا من الشيخ او رواة هذه الرواية كما سمعت ولم يتعرض لتوجيهها كما تعرض لتوجيه الرواية الاولى بما ستسمعه فهذا ينبئ عن ان تلك الرواية لم تكن مخالفة لمذهبه انما وقع الاشتباه في نقلها وكيف كان ففي المدارك بعد ان نقل احتجاج ابن بابويه لمذهبه برواية الفضلاء قال وهذه الرواية مروية في التهذيب والاستبصار بطريق فيه علي بن الحسن بن فضال وقيل انه فطحي لكن روى الشيخ في الصحيح عن زرارة نحو ذلك فانه قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل عنده مائة درهم وتسعة وتسعون درهما ثم ساق الحديث الى مائة درهم ثم قال واجاب الشيخ في التهذيب عن الرواية الاولى بان قوله عليه السلام ليس في اقل من اربعين مثقالا شيء يجوز ان يكون اراد به دينارا واحدا لان قوله شيء يحتمل الدينار وما يزيد عليه لما ينقص عنه وهو يجري مجرى المجمل الذي يحتاج الى التفصيل قال واذا كنا قد روينا الاحاديث المفصلة في ان في كل عشرين دينارا نصف دينار وفيما يزيد عليه في كل اربعة دنانير عشر دينار حملنا قوله عليه السلام وليس فيما دون الاربعين دينارا شيء انه اراد به دينارا واحدا لانه متى نقص عن الاربعين انما يجب فيه دون الدينار فاما قوله في اول الخبر في كل اربعين مثقالا مثقال ليس فيه تناقض لما قلناه لان عندنا انه يجب فيه دينار وان كان هذا ليس باول نصاب واذا حملنا هذا الخبر على ما قلناه كنا قد جمعنا بين هذه الاخبار على وجه لا تنافي بينها هذا كلامه رحمه الله تعالى ولا يخفى ما في هذا التأويل من البعد وشدة المخالفة للظاهر ويمكن حمل هذه الرواية على التقية لانها موافقة لمذهب بعض العامة وان كان اكثرهم على الاول انتهى ما في المدارك اقول لولا مخالفة الاجماع واعراض المشهور عن هذه الرواية لكان الجمع بينها وبين غيرها من الروايات المزبورة بحمل الزكوة فيما دون الاربعين على الاستحباب اهون من ارتكاب هذا النحو من التكلفات وان كان هذا ايضا لا يخلو من اشكال فان الاخبار بظاهرها متعارضة والمقام مقام الترجيح لا الجمع ومن الواضح قصور هذه الرواية عن معارضة الروايات المشهورة بين الاصحاب فتوى ورواية من جميع الوجوه فالاولى رد علمها الى اهله ولا زكوة في الفضة حتى تبلغ مائتي درهم ففيها خمسة دراهم ثم كلما زادت اربعين كان فيها درهم في الجواهر بلا خلاف اجده في شيء من ذلك نصا وفتوى بل الاجماع بقسميه عليه والنصوص يمكن دعوى تواترها فيه اقول وقد تقدم جملة من النصوص الدالة عليها ولا حاجة الى استقصائها وليس فيما نقص عن الاربعين زكوة كما ليس فيما نقص عن المائتين شيء ولو يسيرا كالحبة ونحوها وان تسومح فيه في المعاملات العرفية لان المسامحة العرفية لا يبتني عليها الاحكام الشرعية اذ الحقيقة في التقدير كونه على التحقيق دون التقريب كما اعترف به في الجواهر ولكن لا يخفى عليك ان المسامحة العرفية تارة تكون في الصدق كاطلاق المثقال والرطل والمن او غير ذلك من اسماء المقادير على ما نقص عنها بمقدار غير معتد به مسامحة كاطلاق المن على ما نقص عنه بمثقال والمثقال على ما نقص عنه نصف حبة مثلا وهذا اطلاق مسامحي مبني على ضرب من التجوز فهذا مما لا اعتداد به في التقديرات الشرعية الواردة في مقام التحديد كما في قوله عليه السلام ليس فيما دون العشرين مثقالا من الذهب شيء فاذا كملت عشرين مثقالا ففيها نصف مثقال فان مقتضى حمله على حقيقته نفي الزكوة فيما نقص عن العشرين كائنا ما كان ولو اقل قليل وقد تكون في المصداق كاطلاق الذهب على الذهب المردي الغير الخالص عن الاجزاء الموجبة لرداءته واطلاق الحنطة على الحنطة الغير النقية عن الاجزاء الارضية وشبهها المستهلكة فيها وهذا النحو من المسامحة موجبة لاندراج الموضوع تحت مسمياتها عرفا فيكون اطلاق العرف اساميها عليها اطلاقا حقيقيا فيترتب عليها احكامها وقد تقدم في كتاب الطهارة في مبحث المياه وكذا في التيمم بالتراب مزيد توضيح لذلك فلاحظ ثم ان الظاهر ان اسماء المقادير اسام لاصول مضبوطة محدودة في الواقع بحدود غير قابلة للزيادة والنقيصة تكون جميعها ماخوذة من اصل واحد مثل ان الذراع الجديد الذي وضعه العباسيون لتحديد المسافات اصله ذراع خاص عينه المأمون مثلا لتعذر المثال وحقه اسلامبول المتعارفة في هذه الاعصار اصلها الحقة التي ارسلوها من اسلامبول الى سائر البلاد وهكذا سائر المقادير فالعشرون مثقالا الذي هو نصاب الذهب اسم لمقدار خاص لا يصدق حقيقة على ما نقص عن ذلك المقدار ولو بمقدار شعرة وكل فرد من افراد الذهب وغيره اتى بالغ وزنه هذا الحد او ليس بالغه وطريق معرفته موازنته بالموازين المتعارفة في البلاد التي يعتمد عليها العرف والعقلاء في تشخيص مقادير الاشياء فلو اختلفت الموازين فبلغ بعضها حد النصاب دون الآخر سقطت الموازين عن الاعتبار وحيث علم اجمالا بمخالفة احدها للواقع ولدى تعذر تشخيص ما هو الحق منهما يجب الرجوع في حكم المال الى ما يقتضيه الاصل وهو براءة الذمة عن التكليف بالزكوة كما حكي القول بذلك عن خلاف الشيخ وتذكرة الفاضل خلافا لما عن غير واحد من الحكم بالوجوب ففي المسالك بعد ان اعترف بانه لو نقص عن النصاب ولو حبة في كل الموازين لم يجب الزكوة قال واما لو نقص في بعضها وكمل في بعض آخر وجب لاعتبار مثله في

اينق بتقديم الياء على النون المفتوحة جمع ناقة من باب القلب

لا زكوة في الفضة حتى تبلغ مائتي درهم ثم كلما زاد اربعين

الدرهم ستة دوانيق

المعاملة وقيه ان ما عتباره في المعاملة مبني على المسامحة ولذا يتسامحون لكن اختلاف الموازين في الفضة بما لا يتسامحون بمثله في الذهب في الحنطة والشعير لا يتسامحون في النقدين وفي ايام الرخاء بما لا يتسامحون في ايام الغلاء والحاصل ان المدار على بلوغ النصاب حقيقة لا مسامحة والخلاف الموازين واتفاقها لا يوثر في تغير الحكم واستدل له ايضا بصدق بلوغ النصاب بهذا الميزان وهو كاف في وجوب الزكوة اذ لا يعتبر بلوغه بالجميع لعدم امكان تحققه وفيه ما عرفت من ان موضوع الحكم كونه في حد ذاته بالغا حد النصاب سواء وجد في العالم ميزان ام لم يوجد والرجوع الى الموازين المتعارفة في البلد لكونها طريقا الى معرفة مقادير الاشياء فاذا بلغ النصاب بشيء منها يجب التعويل عليه من باب اصالة الصحة والسلامة ما لم يعلم نقصه كما جرت عليه سيرة العرف والعقلاء في معاملاتهم ولكن معارضة بعضها ببعض يسقط الجميع عن الاعتبار فيصير الاصول مرجعا حتى عند العرف والعقلاء كما لا يخفى على من راجعهم في ابواب معاملاتهم من مثل بيع السلم وشبهه مما لم يكن بناؤهم على المسامحة فلاحظ وا لدرهم ستة دوانيق والدانق ثمان حبات من اوسط حب الشعير في الجواهر بلا خلاف اجده بل عن ظاهر بعض وصريح غيره دعوى اتفاق الخاصة والعامة عليه وتصريح اللغويين به في المدارك بعد ان ذكر ان الواجب حمل الدرهم الواقع في النصوص الواردة عن الائمة عليهم السلام على ما هو المتعارف في زمانهم عليهم السلام قال وقد نقل الخاصة والعامة ان قدر الدرهم في ذلك الزمان ستة دوانيق ونص عليه جماعة من اهل اللغة وقال العلامة في القواعد والدرهم ستة دوانيق والدانق ثماني حبات من اوسط حب الشعير والمثاقيل لم تختلف في جاهلية ولا اسلام اما الدراهم فانها مختلفة الاوزان واستقر الامر في الاسلام على ان وزن الدرهم ستة دوانيق كل عشرة منها سبعة مثاقيل من ذهب في مفتاح الكرامة قال في شرح هذه العبارة اما كون الدرهم ستة دوانيق فقد صرح به في المقنعة والنهاية والمبسوط والخلاف وما تاخر عنها بل ظاهر الخلاف ان عليه اجماع الامة وظاهر المنتهى في الفطرة الاجماع وفي المدارك انه نقله الخاصة والعامة ونص عليه جماعة من اهل اللغة وفي المفاتيح انه وفاق عند الخاصة والعامة وفي الرياض انه لم يجد فيه خلافا بين الاصحاب انه عزاه جماعة منهم الى الخاصة والعامة وعلمائهم مؤذنين بكونه مجمعا عليه عندهم واما كون وزن الدانق ثماني حبات من اوسط حب الشعير فقد صرح به المفيد وجمهور من تاخر عنه وفي المفاتيح انه لا خلاف فيه منا وقال العلامة المجلسي في رسالته على ما حكى عنه في تحقيق الاوزان انه متفق عليه بينهم وانه صرح به علماء الفريقين ومثله قال صاحب الحدائق وفي المدارك قطع به الاصحاب وفي المنتهى نسبه الى علمائنا واما كون كل عشرة دراهم سبعة مثاقيل فظاهر الخلاف اجماع الامة عليه وفي رسالة المجلسي انه مما لا شك فيه اتفقت عليه الخاصة والعامة وقال ايضا ان مما لا شك فيه ان المثقال الشرعي ثلثة ارباع الصيرفي فالصيرفي مثقال وثلث من الشرعي ثم قال واما كون المثاقيل لم تختلف في جاهلية ولا اسلام عما هي عليه الآن ففي الحدائق انه صرح به علماء الطرفين وقد نقل ذلك عن الرافعي في شرح الوجيز ثم قال قلت وهو الموجود في شرح الاخ للبهي وبه صرح المصنف في النهاية والمحقق الثاني على ما حكي ويستفاد ذلك من قولهم الدرهم ستة دوانيق والدانق ثماني حبات من اوسط حب الشعير فحيث علم الدرهم وعلم نسبته الى المثقال علم المثقال انتهى ما في مفتاح الكرامة وفي الحدائق قال لا خلاف بين الاصحاب رضوان الله عليهم وغيرهم ايضا ان الدنانير لم يتغير وزنها عما هي عليه الآن في جاهلية ولا اسلام صرح بذلك جملة من علماء الطرفين قال شيخنا العلامة اجزل الله اكرامه في النهاية والدنانير لم تختلف المثقال منها في جاهلية ولا اسلام وكذا نقل عن الرافعي في شرح الوجيز انه قال المثاقيل لم تختلف في جاهلية ولا اسلام والدينار مثقال شرعي فهما متحدان وزنا فلذا يعبر في اخبار الزكوة تارة بالدينار وتارة بالمثقال واما الدراهم فقد ذكر علماء الفريقين ايضا انها كانت في زمن النبي صلى الله عليه وآله سابقا كما كانت قبل زمانه بغلية وكان وزن الدرهم منها ثمانية دوانيق وطبرية وزن الدرهم منها اربعة دوانيق وهكذا بعده الى زمن بني امية فجمعوا الدرهمين وقسموهما نصفين كل درهم ستة دوانيق واستقرار امر الاسلام على ذلك قال شيخنا الشهيد في كتاب الذكرى نقلا عن ابن دريد ان الدرهم الوافي هو البغلي باسكان الغين منسوب الى راس البغل ضربه الثاني في خلافته بسكة كسروية ووزنه ثمانية دوانيق قال ان البغلية كانت تسمى قبل الاسلام بالكسروية فحدث لها هذا الاسم في الاسلام والوزن بحاله وجرت في المعاملة مع الطبرية وهي اربعة دوانيق ولما كان في زمن عبد الملك جمعهما واتخذ الدرهم منهما واستقر امر الاسلام على ستة دوانيق انتهى ما في الحدائق ولقد اطلنا الكلام في نقل الكلمات حيث انها هي العمدة في تشخيص مثل هذه الموضوعات وان كانت العادة قاضية بان ما اشتهر بين المسلمين في ضبط مقدار الدينار والدرهم الذين بني عليهما احكام شرعية كثيرة عامة الابتلاء من كون المثقال الشرعي ثلثة ارباع الصيرفي وكون الدرهم نصف المثقال وخمسه ماخوذا من اسلافهم يدا بيد خصوصا بعد الالتفات الى قضاء العادة ببقاء عين الدراهم والدنانير المتعارفة في تلك الاعصار الى الاعصار المتاخرة بل قد يوجد في هذه الاعصار من الدنانير القديمة ولعل منها الدنانير التي يقال لها ابو لعيبة فمثل هذه الاشياء لا يخفى وزنها على العلماء المتصدين لضبطه واما ما ذكروه من تحديد الدرهم بستة دوانيق والدانق بثمان حبات من اوسط حب الشعير كتحديدهم للذراع الاسود الذي وضعه العباسيون بعدة اصابع وتحديد كل اصبع بسبع شعيرات اوست وتحديد كل شعيرة بسبع شعرات فهو تحديد تقريبي ذكروه لشدة الاحتياط في ضبطه بما لا يسلم عن اختلاف كثير حتى بالنسبة الى صنف واحد من شعير مكان خاص في سنة واحدة فضلا عن البلاد المختلفة في الاقاليم المتشتتة كما لا يخفى على من اختبره بمكيال كبير اذ قلما يتفق مساواة مكيالين منه في العدد وفي الحدائق بعد ان نقل عن علماء الفريقين التصريح بان الدرهم ستة دوانيق وان كل دانق ثمان حبات قال الا انا قد اعتبرنا ذلك بالشعير الموجود في زماننا لاجل استعلام كمية صاع الفطرة بصنج البحرين فوجدنا في ذلك نقصا نافاحشا عن الاعتبار بالمثاقيل الشرعية وهي الدنانير والظاهر ان حبات الشعير المتعارف سابقا كان اعظم حجما واثقل وزنا من الموجود في زماننا انتهى ولعل هذا هو الوجه فيما ورد من تحديد الدانق باثني عشرة حبة من اوسط الشعير في خبر سليمان بن حفص المروزي عن ابي الحسن الرضا عليه السلام انه قال الدرهم ستة دوانيق والدانق وزن ست حبات والحبة وزن حبتي شعير من اوساط الحب لا من صغاره ولا من كباره والحاصل ان تحديد المثقال والذراع وشبههما بالشعيرات والشعرات احالة على امر غير مضبوط مع ان الدينار بنفسه شيء معين وزنه مضبوط لم يتغير

في وجوب الزكوة في شرائط النقدين

في جاهلية ولا اسلام الى هذه الاعصار المتاخرة في كثير من بلاد المسلمين وهو ثلاثة ارباع الصيرفي وهذا مما لا شبهة فيه فما عن جملة منهم التصريح بان الدرهم وزنه نصف مثقال شرعي وخمسه فعلى هذا يكون مقدار العشرة دراهم سبعة مثاقيل فالمائتا درهم التي هي اول نصب الفضة وزن مائة واربعين مثقالا ومن شرط وجوب الزكوة فيهما مضافا الى بلوغ النصاب كونهما مضروبين دنانير ودراهم منقوشين بسكة المعاملة بلا خلاف فيه على الظاهر فيما عدا ما قربه عن الزكوة كما ستعرفه بل في المدارك هذا قول علمائنا اجمع خالف فيه العامة واوجبوا الزكوة في غير المنقوش اذا كان نقارا بل عن المعتبر والا نتصار والتذكرة ايضا دعوى الاجماع عليه ويدل على اعتبار هذا الشرط جملة من الاخبار منها صحيحة علي بن يقطين وحسنته بابراهيم بن هاشم عن ابي ابرهيم عليه السلام قال قلت له انه يجتمع عندي الشيء الكثير قيمته فيبقى نحوا من سنة انزكيه فقال لا كل ما لم يحل عليه الحول فليس عليك فيه زكوة وكل ما لم يكن ركازا فليس عليك فيه شيء قال قلت وما الركاز قال الصامت المنقوش ثم قال اذا اردت ذلك فاسبكه فانه ليس في سبائك الذهب ونقار الفضة شيء من الزكوة وعن الشيخ في الموثق عن جميل بن دراج عن ابي عبد الله وابي الحسن عليهما السلام انهما قالا ليس في التبر زكوة انما هي على الدنانير والدراهم وعن الصدوق انه رواها عن جميل بن دراج بسند فيه ارسال واضمار ونحوها وربما يدل عليه ايضا بعض الروايات الآتية الدالة على نفيها عن السبائك والحلي والنقار فهذا اي اعتبار كونهما مسكوكين بسكة المعاملة بحيث اندرجا في مسمى الدنانير والدراهم اي النقدين الذين يتعامل بهما على اجماله مما لا شبهة فيه نعم في اعتبار حصول المعاملة بهما بالفعل بل يكفي كونهما كذلك سابقا كما صرح به المصنف وغيره فقالوا او ما كان يتعامل بهما اذ العبرة نصا وفتوى باندراجهما في مسمى الدينار والدرهم وهذا مما لا يختلف فيه الحال بين بقائهما على ما كانا عليه من المعاملة بهما وبين هجرهما وسقوط سكتهما عن الاعتبار كما انه لا يتفاوت الحال فيه بين كون السكة بالكتابة وبين غيرها من الاشكال ولا بين كونها سكة الاسلام او الكفر ولا بين عمومها في سائر البلاد او خصوص بلد ولو من البلاد النائية بلا خلاف في شيء منها على الظاهر بل لا بين سكة السلطان وغيرها اذا جرت في المعاملة كما صرح به بعض ويدل عليه مضافا الى عموم الادلة خصوص خبر زيد الصائغ الآتي في مسئلة الدراهم المغشوشة فلاحظ

فرع

فرع لو اتخذ المضروب بالسكة للزينة كالحلي او غيرها فعن الروضة وشرحها للفاضل الاصفهاني لم يتغير الحكم زادة الاتخاذ او نقصه في القيمة ما دامت المعاملة به على وجه ممكنة لاطلاق الادلة والاستصحاب الذي به يرجح الاطلاق المزبور على ما دل على نفيها عن الحلي وان كان التعارض بينهما العموم من وجه بل يحكم عليه لان الخاص وان كان استصحابا يحكم على العام وان كان كتابا كما قيل وفيه نظر اذ مقتضى تحكيم اطلاق وجوب الزكوة في النقدين على عموم ما دل على نفيها عن الحلي بل العكس اولى بالاذعان خصوصا بالنسبة الى بعض الروايات النافية فيه المشتملة على التعليل المقتضي للاطراد المشعر باختصاص شرع الزكوة بالمال الذي من شانه الصرف في النفقة والصدقة ونحوها لا مثل الحلي الذي وضع للبقاء كما في خبر يعقوب بن شعيب المروي عن الكافي قال سألت ابا عبد الله عن الحلي ايزكى فقال اذا لا يبقى منه شيء وخبر علي بن جعفر عن اخيه قال سألته عن الزكوة في الحلي قال اذا لا يبقى الى غير ذلك من الروايات الكثيرة التي لها قوة ظهور في العموم مع اشعار جملة منها بان لعنوان كونه حليا من حيث هو مدخلية في وضع الزكوة عنه وان زكوته اعارته كما يؤيد ذلك ما ستسمعه عن العلامة من ذهاب اكثر العامة الذين لا يعتبرون السكة على نفيها في الحلي المحلل وملخص الكلام ان الروايات الواردة في الحلي في غاية الظهور وقوة الدلالة على شمولها لمثل القلادة المعمولة من الدنانير وشبهها من الحلي التي استعمل فيها اعيان النقدين ولا يصلح لمعارضتها شيء من العمومات اما العمومات الدالة على ثبوت الزكوة في مطلق الذهب والفضة فهذه الروايات اخص مطلقا منها واما ما دل على ثبوتها في الدينار والدرهم فيمكن منع شموله لما هو محل الكلام فان عمدته صحيحة علي بن يقطين وموثقة جميل المتقدمتان وهما قابلتان للمناقشة في دلالتهما على العموم الاحوالي بحيث يتناول ما لو جعل الدينار والدرهم الذي يجعلان حليا فان شمولها ان كان فبالاطلاق ويمكن الخدشة في اطلاقهما من هذه الجهة بورودهما مورد حكم آخر كما لا يخفى على المتامل وهكذا الكلام في بعض الروايات الواردة في بيان حد النصاب التي وقع فيها التعبير بالدينار والدرهم ولو سلم ظهورها في العموم الاحوالي فليس تخصيص العمومات الكثيرة الواردة في الحلي المعتضدة بما عرفت باهون من تقييد الدنانير والدراهم بما اذا لم تتخذ حليا بل التقييد هو الاقرب لا يقال ان بعضا من صحيحة علي بن يقطين وموثقة جميل وغيرهما مما دل على انحصار ما يجب فيه الزكوة بالدنانير والدراهم ان المراد من الذهب والفضة الوارد فيهما اخبار مطلقة خصوص الدنانير والدراهم فيكون تلك المطلقات بمنزلة روايات مطلقة واردة في خصوص الدينار والدرهم فيكون النسبة بينها وبين ما دل على نفيها عن الحلي العموم من وجه لانا نقول النسبة بين الاخبار المتنافية تلاحظ قبل تخصيص العموم بشيء من الاخبار المخصصة له لا بعده فكما يجب تقييد المطلقات بما دل على نفي الزكوة عما عدا النقدين كذلك يجب تقييد ما يدل على نفيها عن الحلي فاطلاق الاخبار النافية عن الحلي حاكم على المطلقات والمفروض انه ليس للحصر الاثباتي المستفاد من الحصر اطلاق احوالي والا لتحققت المعارضة بينه وبين اطلاق نفي الباس عن الحلي في مورد اجتماعهما لا غير كما لا يخفى على المتامل وقد تلخص مما ذكر ان القول بنفي الزكوة عنه مطلقا ما دام حليا هو الاشبه اما ما قيل من ان الخاص وان كان استصحابا يحكم على العام وان كان كتابا فمما لا ينبغي الاصغاء اليه فان الاصول العملية لا تصلح معارضة للادلة اللفظية بوجه كما تقرر في محله وكذا من شرط وجوب الزكوة فيهما حول الحول حتى يكون النصاب موجودا فيه اجمع فلو نقص في اثنائه او تبدلت اعيان النصاب بغير جنسه او بجنسه لم تجب الزكوة كما عرفت ذلك كله لدى البحث عن شرائط زكوة الانعام وكذا اعرفت فيما سبق عند بيان شرائط من تجب عليه الزكوة ان من شرط وجوب الزكوة التمكن من التصرف في النصاب فانه لو منع من التصرف فيه سواء كان المنع شرعيا كالوقف والرهن او قهريا كالغصب لم تجب الزكوة فراجع ولا تجب الزكوة في الحلي محللا كان كالسوار للمراة وحلية السيف للرجل او محرما كالخلخال للرجل والمنطقة للمراة وكالاواني المتخذة من الذهب والفضة وآلات اللهو لو عملت منهما في المدارك قال اما سقوط الزكوة في الحلي

لا زكوة في الحلي ... عن النصاب

الحلل فقال العلامة ره في التذكرة انه قول علمائنا اجمع واكثر اهل العلم واما المحرم فقال في التذكرة ايضا انه لا زكوة فيها عند علمائنا اجمع لقوله عليه السلام لا زكوة في الحلي واطبق الجمهور كافة على ايجاب الزكوة فيه لان المحظور شرعا كالمعدوم حسا ولا حجة فيه لان عدم الصنعة غير مقتض لايجاب الزكوة فان المناط كونهما مضروبين بسكة المعاملة وهو مفقود انتهى ما في المدارك وفي الجواهر بلا خلاف اجده في شيء من ذلك بيننا اذا لم يكن بقصد الفرار بل الاجماع بقسميه عليه انتهى ويدل على نفي الزكوة في الحلي ايضا روايات كثيرة منها صحيحة محمد الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئلته عن الحلي فيه زكوة قال لا وحسنة رفاعة قال سمعت ابا عبد الله وسأله بعضهم عن الحلي فيه زكوة فقال لا وان بلغ مأة الف وخبر هرون بن خارجة عن ابي عبد الله عليه السلام قال ليس على الحلي زكوة وخبر مروان بن مسلم عن ابي الحسن قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الحلي عليه زكوة قال انه ليس فيه زكوة وان بلغ مأة الف درهم كان ابي يخالف الناس في هذا وخبر العلاء قال لابي عبد الله هل على الحلي زكوة فقال لا ومرسلة ابن ابي عمير عن ابي عبد الله عليه السلام قال زكوة الحلي عاريته الى غير ذلك من الروايات الكثيرة التي تقدم بعضها ويأتي جملة منها في المسئلة الاتية وقيل يستحب فيه اي في الحلي المحرم الزكوة وهذا القول منقول عن الشيخ رحمه الله عليه لم يعرف مستنده نعم يستحب في الحلي المحلل اعارته استحبابا مؤكدا بل يعرف فانه زكوته كما يدل عليه مرسلة ابن ابي عمير المتقدمة وعن الصدوق في الفقيه ايضا التصريح بذلك فقال ليس على الحلي زكوة وان بلغ مأة الف ولكن تعيره مؤمنا اذا استعاره منك فهذه زكوته وهو محمول على الاستحباب بشهادة المعتبرة المستفيضة المصرحة بانه ليس في الحلي زكوة مضافا الى العقد الحلال فيه بل قصور دليله من حيث هو عن افادة الوجوب وكذا لا زكوة في السبائك المتخذة من الذهب والنقار التي هي كالجواهر وغيره قطع الفضة غير المضروبة والتبر الذي هو غير المضروب من الذهب كما عن الجوهري او تراب الذهب كما عن بعضهم تفسيره به بلا خلاف على الظاهر في شيء من ذلك بيننا نصا وفتوى ما لم يكن بقصد الفرار من الزكوة بل في الجواهر ادعى الاجماع بقسميه عليه ويدل عليه مضافا الى الاجماع والاخبار الحاصرة لها بالدينار والدرهم النصوص المستفيضة التي سيأتي نقلها ويدل عليه ايضا بعض الاخبار المتقدمة هذا اذا لم يكن بقصد الفرار من الزكوة والا ففيه اختلفت الروايات فيه وكذا فتاوى الاصحاب فربما نسب الى المشهور بين المتأخرين سقوط الزكوة بل عن الرياض نسبته الى عامتهم وقيل والقائل الصدوق والمرتضى ره والشيخ وابنا زهرة وحمزة والحلبي انه تثبت الزكوة اذا عملهما اي النقدين كذلك فرارا وجبت الزكوة ولو كان ذلك قبل حول الحول واستدل له بموثقة محمد بن مسلم قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الحلي فيه الزكوة قال لا الا ما فربه من الزكوة وخبر معوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له الرجل يجعل لاهله الحلي من مأة دينار والمأتي دينار واراني قلت ثلثمأة فعليه الزكوة قال ليس فيه زكوة قال قلت فانه فربه من الزكوة فقال ان كان فربه من الزكوة فعليه الزكوة وان كان انما فعله ليتجمل به فليس عليه زكوة وموثقة اسحق بن عمار قال سئلت ابا ابرهيم عن رجل له مأة درهم وعشرة دنانير اعليه زكوة فقال ان كان فربها من الزكوة فعليه الزكوة وبازاء هذه الاخبار اخبار تدل على القول الاول منها قوله عليه السلام في ذيل صحيحة ابن يقطين المتقدمة الحاصرة لما يجب فيه الزكوة بالصامت المنقوش اذا اردت ذلك فاسبكه فانه ليس في سبائك الذهب ونقار الفضة زكوة وهذه الرواية كالنص في المدعى لكونه ارشادا الى ما يتحقق به الفرار من الزكوة واوضح من ذلك دلالة عليه رواية هرون بن خارجة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ان اخي يوسف ولي لهؤلاء اعمالا اصاب فيها اموالا كثيرة وانه جعل ذلك المال حليا اراد ان يفر به من الزكوة اعليه زكوة قال ليس على الحلي زكوة وما ادخل على نفسه من النقصان في وضعه ومنعه نفسه فضله اكثر مما يخاف من الزكوة وصحيحة عمر بن يزيد قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل فر بماله من الزكوة فاشترى به ارضا او دارا اعليه فيه شيء فقال لا ولو جعله حليا او نقرا فلا شيء عليه فيه وما منع نفسه من فضله اكثر مما منع من حق الله الذي يكون فيه ورواية علي بن يقطين المروية عن العلل عن ابي ابرهيم قال لا يجب الزكوة فيما سبك قلت فان كان سبكه فرارا من الزكوة قال الا ترى ان المنفعة قد ذهبت منه لذلك لا يجب عليه الزكوة وقد حكي عن الشيخ في كتابي الاخبار انه وجه الروايات الدالة على الوجوب تارة بالحمل على الاستحباب واخرى بالحمل على الفرار بعد حول الحول اي دخول الشهر الثاني عشر واستدل على الثاني بما رواه في الموثق عن زرارة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ان اباك قال من فربها من الزكوة فعليه ان يؤديها قال صدق ابي ان عليه ان يؤدي ما وجب عليه وما لم يجب عليه فلا شيء عليه فيه ثم قال ارأيت لو ان رجلا اغمي عليه يوما ثم مات فذهبت صلوته اكان عليه وقد مات ان يؤديها قلت لا الا ان يكون افاق من يومه ثم قال لي ارأيت لو ان رجلا مرض في شهر رمضان ثم مات فيه اكان يصام عنه قلت لا قال كذلك الرجل لا يؤدي عن ماله الا ما حال عليه الحول ورواها في الكافي في الصحيح او الحسن بابرهيم بن هاشم عن زرارة في جملة حديث طويل مشتمل على فقرات قد تدل بعض تلك الفقرات ايضا على المدعى كما لا يخفى على من راجعها ولكن يتوجه على التوجيه المزبور انه وان شهد به الموثقة المزبورة الا ان بعض تلك الاخبار اي الروايات المثبتة الزكوة غير قابل لهذا الحمل كخبر معوية بن عمار فانه كالنص في ارادة الزكوة في المورد الذي لو كان فعله لا بقصد الفرار بل لان يتجمل به لم يكن عليه زكوة وكيف كان فالجمع بين الاخبار بحمل الزكوة على الاستحباب اشبه باصول المذهب وقواعده اذ ليس لتلك الاخبار قوة دلالة على الوجوب فضلا عن صلاحية المكافئة للاخبار النافية التي هي نص في عدم الوجوب مع حكومة بعضها اي الموثقة المزبورة على ما كان من تلك الاخبار قابلا للحمل على الفرار بعد حول الحول اي دخول الشهر الثاني عشر لكونها بمدلولها اللفظي متعرضا للتفسير فلا تصلح تلك الاخبار لمعارضتها وما عداها مما هو صالح للمعارضة من هذه الجهة كخبر معوية بن عمار قاصر عن المكافئة من جهات اخر كما هو واضح اما لو جعل الدنانير والدراهم كذلك اي سبائك او نقارا او حليا بعد حول الحول الذي قد عرفت انه يتحقق بدخول الشهر الثاني عشر وجبت الزكوة اجماعا ولم تسقط عنه مع امكان الاداء وان خرج النصاب عن ملكه قهرا فضلا عما لو غير صورته باختياره كما عرفته فيما سبق وقضية الاصل الاجزاء بمسمى الفريضة الواجبة فيه او قيمتهما من مال اخر من غير اعتداد بزيادة القيمة الحاصلة بالصياغة فلو بلغ الحلي وزنه عشرين مثقالا فعليه نصف مثقال من الذهب او قيمته من مال اخر من غير اعتداد بزيادة القيمة الحاصلة في عين النصاب بالصياغة المعروف في زكوة الانعام من انه لا يجب على المالك في باب الزكوة الا دفع مسمى الفريضة المقدرة في ماله او قيمتها من اي مال يكون

ولا يتعين عليه الاخراج من عين النصاب فلو اراد الدفع من العين لم يجز الاجزاء باقل من نصف مثقال ان كانت قيمته اكثر الا من باب دفع القيمة ان جوزناه في نظائره من مثل ما لو دفع ربع دينار مسكوك بسكة رايجة قيمته نصف دينار بقصد ان يقع مصداقا للفريضة الواجبة عليه في زكوة العشرين من باب دفع القيمة وستعرف في المسئلة الاتية وكذا في مبحث زكوة الفطرة انه لا يخلو من اشكال فالاحوط عدم الاجزاء فيما لو اخرج الزكوة من جنس ما تعلق به الحق باقل مما يقع مصداقا للفريضة الواجبة عليه اي اقل من نصف مثقال من الذهب ان كانت قيمته باعتبار سكته او الصنعة الحاصلة فيه اكثر بمراتب والله العالم

واما احكامها اي زكوة النقدين فمسائل الاولى لا اعتبار باختلاف الرغبة مع تساوي الجوهرين في صدق الاسم وان اختلفت القيمة والارغبة بذلك بل يضم بعضها الى بعض بلا خلاف فيه على الظاهر بل عن بعضهم نسبته الى الاصحاب مشعرا بالاجماع عليه لاطلاق الادلة الغير القاصر عن شمول مثل المورد وفي الاخراج ان تطوع المالك بالارغب نحو من الافراد الكاملة نقدا احسن وانفق مما اخرجه من كل جنس بقسطه كما هو مقتضى العدل والانصاف ومشاركة الفقراء مع الاغنياء في الاموال ولا يجزيه الدفع من الادنى لمنافاته لقاعدة الشركة ولكن عرفت فيما سبق منع كون ما يستحقه الفقير من العين على سبيل الشركة الحقيقية فالمتجه ما حكي عن الشيخ من انه قال ان ذلك اي التقسيط على الافضل فلو اخرج من الادنى جاز لحصول الامتثال وعن العلامة في جملة من كتبه ايضا موافقته وقد تقدم لدى البحث عن كيفية تعلق الزكوة بالعين ما يوجه به الاذعان بذلك ولو كان الجميع من الاعلى هل يجوز ان يدفع من الادنى من ماله الاخر وجهان من اطلاق النص ومن امكان دعوى انصرافه الى فريضة من نوع ما يتعلق به الزكوة وقد عرفت في زكوة الانعام ان دعوى انصراف اطلاق الفريضة الى ما يناسب الجنس الذي يتعلق به الزكوة ليس كل البعيد فراجع وفي المدارك بعد ان حكى عن الشيخ القول بجواز دفع الادنى قال واولى بالجواز ما لو اخرج الادنى بالقيمة اي اخرج منها بقدر قيمة الاعلى او الوسط ولو اخرج من الاعلى بقدر قيمة الادون مثل ان يخرج ثلث دينار جيد قيمته عن نصف دينار ادون لم يجزه لان الواجب اخراج نصف دينار من العشرين فلا يجزي الناقص عنه واحتمل العلامة في التذكرة الاجزاء اعتبارا بالقيمة وهو ضعيف انتهى وهو جيد كما سيأتي مزيد توضيح لذلك في مبحث زكوة الفطرة ان شاء الله **المسئلة الثانية** الدراهم المغشوشة بما يخرجها عن اسم الفضة الخالصة اي عن كونه مصداقا لما يقال عليه في العرف انه فضة لا على جهة المسامحة والتغليب بل على سبيل الحقيقة عرفا وكذا الدنانير المغشوشة كذلك لا زكوة فيها حتى يبلغ خالصها النصاب بلا خلاف فيه على الظاهر لان الزكوة انما تجب في الذهب والفضة لا في غيرهما من المعادن اذا بلغ خالصها النصاب تجب الزكوة فيه بلا خلاف في ذلك ايضا على الظاهر بل عن غير واحد نسبته الى الاصحاب مشعرا بالاجماع عليه وربما استشكل في هذا الحكم بان الادلة قد دلت على وجوب الزكوة في الذهب والفضة المسكوكين دراهم ودنانير والمركب منهما او من كل منهما مع غيره خارج عن الاسم فلا يتعلق به الزكوة بل قد يمنع صدق اسم الدراهم والدنانير حقيقة على المغشوش وفيه ان المراد بالدراهم والدنانير الذهب والفضة المسكوكين بسكة المعاملة ولو مع الغش كما يفصح عن ذلك مضافا الى عدم الخلاف فيه وامكان منع عدم صدق الاسم وانصراف الذهب والفضة المسكوكين الى الخالص منهما خبر زيد الصائغ المروي عن الكافي قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اني كنت في قرية من قرى خراسان يقال لها بخارى فرأيت فيها دراهم تعمل ثلث فضة وثلث مس وثلث رصاص وكانت تجوز عندهم وكنت اعملها وانفقها قال فقال ابو عبد الله عليه السلام لا باس بذلك اذا كانت تجوز عندهم فقلت ارأيت ان حال عليها الحول وهي عندي وفيها ما تجب علي فيه الزكوة ازكيها قال نعم انما هو مالك قلت فان اخرجتها الى بلدة لا ينفق فيها مثلها فبقيت عندي حتى حال عليها الحول ازكيها قال ان كنت تعرف ان فيها من الفضة الخالصة ما تجب عليك فيه الزكوة فزك ما كان لك فيها من الفضة الخالصة من فضة ودع ما سوى ذلك من الخبيث قلت وان كنت لا اعلم ما فيها من الفضة الخالصة الا اني اعلم ان فيها ما تجب فيه الزكوة قال فاسبكها حتى تخلص الفضة ويحترق الخبيث ثم تزكي ما خلص من الفضة لسنة واحدة وقوله عليه السلام لسنة واحدة اي السنة التي بقيت عنده حتى حال عليها الحول قبل ان يسبكها دون ما بعدها مما جعل سبائك ثم يعتبر في تنجز التكليف بالزكوة العلم ببلوغ الخالص نصابا فلو شك فيه نفاه بالاصل ولم يجب عليه الفحص بتصفية ونحوها على المشهور كما نسب اليهم بل في المسالك لا قائل بوجوب التصفية مع الشك في النصاب كما في غيره من الشبهات الموضوعية الوجوبية او التحريمية ولكن قد يقال في مثل هذه الموارد التي يحصل كثيرا ما من الرجوع الى الاصول النافية للتكليف من غير فحص الوقوع في مخالفة التكليف كالحج عن اول عام استطاعته عند ترك المحاسبة وتضييع حق السادة والفقراء عند ترك الفحص عن حصول الربح في تجارته وبلوغ ماله حد النصاب بدفعه ان كون اجراء الاصول في مجاريها موجبا لحصول المخالفة كثيرا غير مؤثر في ايجاب الاحتياط على من لا يعلم بتنجز التكليف عليه في خصوص المورد الذي هو محل ابتلائه واضعف من ذلك الاستدلال له بانه ليس المراد بمثل هذه التكاليف اي الزكوة والحج ونظائرهما وجوبها الذي لا يعلم بوجود شرطها كي لا يجب الحج مثلا على من احتمل في نفسها الاستطاعة او ظنها ولم يعلم بذلك وفيه انا لا ننكر وجوب الحج عليه في الواقع على تقدير كونه مستطيعا ولكن كونه كذلك لا يكفي في تنجزه اي الزام العقل بالخروج عن عهدته ما لم يعلم بتحققه لان العلم بالتكليف شرط في تنجزه عقلا وايجاب الاحتياط ازالة مع الشك فيه يحتاج الى دليل وراء اطلاقات ادلة هذه التكاليف لدى حصول شرائطها ولتمام الكلام فيما يتعلق بالمقام مقام اخر ثم لا يخرج المغشوش عن الجياد لان الواجب اخراج الخالص فلا يكون اخراج المغشوش مجزيا الا اذا علم باشتماله على ما يلزمه من الخالص كما هو واضح ولو ملك النصاب اي عشرين دينارا مثلا ولم يعلم هل فيه غش ام لا فعن التذكرة انه تجب الزكوة لاصالة الصحة والسلامة اقول هذا انما يتجه فيما اذا كان الغش الذي يحتمله عيبا في الدنانير بحيث لو ظهر لم يقع به المعاملة الا على سبيل المسامحة واما اذا كانت من صنف الدنانير الرائجة في البلد لكنه لم يعلم بان هذا الصنف من الدنانير هل هي معمولة من خصوص الذهب او انها مركبة من الذهب وغيره فليس كونها مركبة من جنسين او ازيد منافيا لصحتها وسلامتها بعد ان كانت هي في اصل وضعها كذلك فلا مسرح للاصلين المزبورين بل المرجع في مثله اصالة براءة الذمة عن الزكوة ولا يخفى عليك ان مورد هذا الكلام انما هو فيما اذا كان الغش الذي

لو كان الغش باحدهما حكمه

بجملته بمقدار لو علم تحققه لا تؤثر في خروج الدنانير عن كونها مستحقة لاطلاق اسم الذهب عليها لعطاء الاطلاق والا فلا اثر مع استهلاكه كما في سائر الموضوعات التي يدور احكامها مدار صدق عناوين موضوعاتها عرفا والله العالم ولو كان الغش باحدهما كالدراهم بالذهب او بالعكس وبلغ كل من الغش والمغشوش نصابا وجبت الزكوة فيهما ويجب الاخراج من كل جنس بحسابه فان علم والا توسل اليه بالسبك ونحوه مقدمة للقطع بالخروج عن عهدة التكليف الذي علم بالاجمال فان تعذر عليه تشخيص مقدار ما يجب عليه اخراجه من كل منهما احتاط باخراج الاكثر فيهما مثلا لو علم بان قدر احد النقدين ستمأة والاخر اربعمأة الا انه لم يشخص الاكثر اخرج زكوة ستمأة ذهبا وستمأة فضة ويجزيه ستمأة من الاكثر قيمة واربعمأة من الاقل بل وكذا لو احتمل اكثرية احدهما وتعذر عليه تحقيقه اخذا بالجمع في تزكية المقدار الذي يحتمله من كل منهما او بهذا المقدار تماما على قيمة منهما من باب اخراج القيمة والعبارة في هذا الباب نظائره هو انه مهما رجع الشك في شئ من هذه الموارد الى الشك في اصل التكليف نفاه باصل البراءة واذا كان الشك في المكلف به عمل بقاعدة الشغل فاذا فرض الغش باحدهما وكان المجموع الف مثقال وتردد الامر بين كون ما فيه من الذهب ستمأة والفضة اربعمأة او بالعكس او احتمل ذلك وان احتمل التساوي ايضا او الاختلاف بما دون هذا المقدار فهو يعلم اجمالا بثبوت الزكوة في مجموع هذا المال والقدر المتيقن مما يجب عليه ثمن زكوة الذهب اربعمأة ومن زكوة الفضة ايضا كذلك فيبقى مأتان من هذا المجموع مرددا امره بين كونه ذهبا او فضة وعلى اي التقديرين هو مال قد علم بتعلق التكليف باخراج الزكوة منه عينا او قيمة فعليه الاحتياط بالنسبة الى المأتين باخراج زكوتها ذهبا تارة فيكون بانضمامه الى الاربعمأة التي هي القدر المتيقن ستمأة وفضة اخرى كذلك او باخراج قيمة يقطع بكونها مجزية عن الفريضة الواجبة عليه على اي التقديرين او اخراج الاعلى قيمة منهما بقصد حصول البراءة بدفع القيمة على تقدير المخالفة والعين على تقدير الموافقة وليست القيمة بنفسها اولا وبالذات هي متعلق التكليف كي يكون ترددها بين الاقل والاكثر مصححا للرجوع بالنسبة الى الاكثر الى البراءة كما هو واضح ومن هنا ظهر الحال فيما لو كان مجموع الالف مرددا بين كونه ذهبا مسكوكا او فضة كذلك من انه يجب العمل بما يقتضيه قاعدة الاشتغال بخلاف ما لو كان مرددا بين كونه من احد النقدين وغيرهما من المعادن التي لا يتعلق بها الزكوة واما اذا كان الغش باحدهما ولكن لم يعلم ببلوغ الغش حد النصاب كما لو كان عنده الف دينار وعلم اجمالا بانه مغشوش بالفضة ولكن لم يعلم ببلوغ الغش مقدار النصاب او كان عنده الف درهم وعلم بانه مغشوش بالذهب في الجملة من غير ان يعلم مقدار الغش وبلوغه حد النصاب وان احتمله بل احتمل كونه اكثر من النصاب ايضا بكثير فهو لا يعلم بتعلق الزكوة بالمجموع حيث يحتمل ان ما فيه من الغش لم يكن بالغا حد النصاب فهو بالنسبة الى ما يقرب من نصاب الفضة كمأتي درهم الا دانقا مثلا في المثال الاول وما يقرب من نصاب الذهب كعشرين مثقالا الا جزء مثقال في المثال الثاني شاك في اصل التكليف فيتمسك باصل البراءة وبالنسبة الى ما زاد على هذا المقدار يعمل على حسب ما يقتضيه قاعدة الاشتغال وهكذا الكلام في نظائر المقام فليتأمل

اذا علم بان في المغشوش بقدر النصاب ولم يعرف قدر الخالص

المسئلة الثالثة اذا كان معه دراهم مغشوشة مثلا وقد بلغ خالصها النصاب فان عرف قدر الفضة اخرج الزكوة عنها فضة خالصة ان شاء وان شاء اخرج عن الجملة منها مراعيا النسبة فلو كان معه ثلثمأة درهم والغش ثلثها ففي كل درهم تخير بين اخراج خمسة دراهم خالصة واخراج وصف عن الجملة وان جهل ذلك اي قدر ما فيها من نصاب الفضة مع علمه اجمالا باصل النصاب فان كانت الدراهم جميعها متساوية في مقدار الغش وان لم يعلم بالتفصيل جاز له الاجتزاء باخراج ربع العشر من الجميع كما هو واضح وان لم يكن جميعها على نحو واحد بل كانت مختلفة فان تطوع المالك اخرج عن جملتها من الجياد او مما كان منها اقل غشا مما عداه احتياطا جاز ايضا بل هذا هو الاولى لما فيه من الاستظهار في براءة الذمة وكذا لو اخرج من الخالصة او المغشوشة ما يحصل معه اليقين بالبراءة وان لم يبلغ قدر زكوة الجملة كما هو واضح وان ماكس وامتنع الا عن اخراج مقدار الواجب الزم تصفيتها ليعرف قدر الواجب الذي يحصل باخراجه القطع بفراغ الذمة عن الواجب الذي علم بالاجمال على ما في المتن وغيره بل ربما نسب الى الاكثر بل المشهور واستوجه غير واحد من المتأخرين الاكتفاء باخراج ما يتيقن اشتغال الذمة به وطرح المشكوك فيه عملا باصالة البراءة ففي المدارك بعد ان حكى عن الشيخ القول بلزوم التصفية مقدمة للقطع بفراغ الذمة قال واستوجه المصنف في المعتبر والعلامة في جملة من كتبه الاكتفاء باخراج ما يتيقن اشتغال الذمة به وطرح المشكوك فيه عملا باصالة البراءة وبان الزيادة كالاصل فكما تسقط الزكوة مع الشك في بلوغ النصاب فكذا تسقط مع الشك في بلوغ الزيادة نصابا اخر وهو حسن انتهى وقد اشرنا انفا الى ان هذا اي العمل بالبراءة فيما زاد عن المتيقن هو الاوجه وقد تقدم بعض الكلام فيما يتوجه على ما هو من نظائر المقام من النقض والابرام في مسئلة من فاتته فرائض لا يحصى عددها من كتاب الصلوة فراجع

في زكوة مال القرض

المسئلة الرابعة مال القرض الزكوي ان تركه المقترض بحاله حتى حال عليه الحول جامعا للشرائط وجبت الزكوة عليه دون المقرض بلا خلاف فيه على الظاهر ولا اشكال كما عرفته فيما سبق ولكن هذا فيما اذا لم يشترط في عقد القرض كونها على المقرض واما لو شرط المقترض الزكوة على المقرض ففيه خلاف قيل والقائل الشيخ على ما نسب اليه بلزوم الشرط وقيل لا يلزم وهو الاشبه عند المصنف وغيره بل ربما نسب هذا القول الى المشهور واستدل للقول الاول بعموم المؤمنون عند شروطهم وخصوص صحيحة منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل استقرض مالا فحال عليه الحول وهو عنده فقال ان كان الذي اقرضه يؤدي زكوته فلا زكوة عليه ان كان لا يؤدي ادى المستقرض واجيب اما عن عموم المؤمنون ونحوه بان مورد الشروط السائغة في نفسها الغير المخالفة للكتاب والسنة فلا يصح ان يكون الشرط مؤثرا في رفع التكليف بالزكوة عن المالك واثباته على غير المالك واما عن الصحيحة فبان اقصى ما تدل عليه جواز تبرع المقرض بالاخراج وهو لا يستلزم جواز اشتراط تعلق الوجوب به وفي المدارك بعد ان اجاب عن الصحيحة المزبورة بما ذكر قال واستقرب الشارح قدس سره لزوم الشرط لا بمعنى تعلق الوجوب بالمقرض ابتداء وسقوطه عن المقترض فانه غير مشروع بل بمعنى تحمل المشروط عليه لها عن المديون واخراجها من ماله عنه مع كون الوجوب متعلقا بالمقترض لان المقرض لو تبرع بالاخراج لجاز على ما تضمنته الرواية فيجوز اشتراطه قرانا وفي المقرض بالشرط سقطت عن المقترض والا تعين عليه

الاخراج هو حسن انتهى وفي المدارك وربما يلوح من غير واحد من المتاخرين الالتزام بلزوم الشرط بالمعنى المزبور والعبارة المحكية عن الشيخ ايضا غير ابية عن الحمل عليه اذ ليس فيها تصريح بسقوطها عن المقرض ثم ظاهرها ذلك وكيف كان فربما يستدل له ايضا بصحيحة عبد الله بن سنان قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول باع ابي من هشام بن عبد الملك ارضا بكذا وكذا الف دينار واشترط عليه زكوة ذلك المال عشر سنين انما فعل ذلك لان هشاما كان هو الوالي وصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال باع ابي ارضا من سليمان بن عبد الملك بمال فاشترط في بيعه ان يزكي هذا المال من عنده لست سنين وفيه ان ظاهر الروايتين لا يخلوان من الاجمال فان المستبعد جدا تعلق غرض الامام عليه السلام بابقاء ذلك المال بعينه مكنوزا عنده حتى يحول عليه احوال ثم في زكوته من نفسه بوضعها على هشام المعلوم من حاله انه على تقدير ان يؤديها لا يضعها في موضعها فكان المقصود بهذا الشرط دفع شره عن نفسه بالزامه بان لا يأخذ شيئا مما جرت عادتهم على اخذه من اموال المسلمين باسم الزكوة من غير ملاحظة شئ من شرائطها كالذي يأخذ العشار من اموالهم مع امكان ان يكون اشتراط الزكوة عليه الراجع الى الزامه بعد اخذها منه كالزامه بعدم اخذ الخراج المقاسمة من ارض اقطعها له موجبا لسقوطها فلا يقاس عليه اشتراطها على سائر الناس الذين هم غير الولاة على الصدقات كما ربما يشعر به قوله عليه السلام وانما فعل ذلك لان هشاما كان هو الوالي ويحتمل ايضا ان يكون المراد بزكوة ذلك المال عشر سنين او ست سنين زكوته لما مضى من السنين التي كان ذلك المال مكنوزا عنده استظهارا في خلوص الثمن عن حق الفقراء وكيف كان فهاتان الصحيحتان من الاخبار المتشابهة التي يجب رد علمها الى اهله فالذي يقتضيه التحقيق هو انه ان اراد القائل بلزوم الشرط ثبوت الزكوة على المقرض وسقوطها عن المقترض فهو فاسد لمخالفته للمشروع وان اراد به المعنى الذي ذكره في المسالك الذي هو وجوب تحمل المشروط عليه عن المديون بمقتضى شرطه فلا يبعد الالتزام بصحته في الجملة كما عرف في المسالك وغيره اخذا بعموم المؤمنون عند شروطهم وغيره فليتأمل

لو وصل الى المال الزكوي بعد سنين زكاه لسنة

المسئلة الخامسة من دفن مالا او جهل موضعه او ورث مالا ولم يصل اليه ومضى عليه احوال ثم وصل اليه زكاه لسنة واحدة استحبابا كما عرفته فيما سبق

في حكم النفقة التي تركها للاهل

المسئلة السادسة اذا ترك نفقة لاهله نفقة سنتين او ثلث فما زاد هي معرضة للاتلاف بالانفاق فاذا غاب عنها واوكل امرها الى الاهل والحال هذه خرجت عرفا عن تحت سلطنته فقد ضعفت علاقة ملكيته بحيث لا يعتد العرف باموال الباقية تحت تصرفه بل يراها العرف بحكم التالف ولعله لذا تسقط الزكوة عنها مع غيبة المالك وتجب لو كان حاضرا كما هو المشهور ويدل عليه اخبار مستفيضة وقيل والقائل ابن ادريس تجب فيها على التقديرين وقد اشرنا الى ان الاول مع كونه مشهورا مروي في عدة اخبار ففي موثقة اسحق بن عمار عن ابي الحسن الماضي عليه السلام قال قلت له رجل خلف عند اهله نفقة الفين لسنتين عليها زكوة قال ان كان شاهدا فعليه زكوة وان كان غائبا فليس عليه زكوة وموثقة ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له الرجل يخلف لاهله نفقة ثلاثة الاف درهم نفقة سنتين عليه زكوة قال ان كان شاهدا فعليها زكوة وان كان غائبا فليس فيها شئ وفي الصحيح عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل وضع لعياله الف درهم نفقة فحال عليها الحول قال ان كان مقيما زكاه وان كان غائبا لم يزكه وفي المدارك بعد ان استدل للمشهور بموثقة اسحق وابي بصير قال وفي الروايتين قصور من حيث السند فيشكل التعلق بهما في اثبات حكم مخالف لمقتضى العمومات المتضمنة لوجوب الزكوة في ذلك في حالتي الغيبة والحضور ومن ثم ذهب ابن ادريس في سرائره الى وجوب الزكوة فيه اذا كان مالكه متمكنا من التصرف فيه متى رامه كالمودع والمكنوز والواجب المصير اليه ان لم نعمل بالرواية الموثقة المؤيدة بعمل الاصحاب انتهى وحيث تعرف بناجية مثل هذه الاخبار خصوصا بعد اعتضادها بعمل الاصحاب فلا يبقى مجال للاستشكال في الحكم المزبور وقد جعل العلامة في التذكرة كونها معرضة للاتلاف بنفسه هو الدليل عليه فكان وجهه ما تقدمت منا الاشارة اليه من انه بعد ان دفع المال الى الغير لينفقه في نفقته وغاب عنه خرج عرفا عن مصداق كونه عنده وفي يده بالمعنى الذي اعتبرناه في تعلق الزكوة به وهو لا يخلو من وجه والله العالم

لو نقص بعض الاجناس لا يجبر بالاخر

المسئلة السابعة لا تجب الزكوة حتى يبلغ كل جنس من الزكوي بعينه نصابا كما يدل عليه الادلة الدالة على اعتبار النصاب في كل جنس فلو ملك جميع الاجناس وقصر كل جنس منها او بعضها عن النصاب لم يجبر بالجنس الاخر بلا خلاف فيه بيننا على الظاهر بل في المدارك هذا قول علمائنا اجمع حكاه في المنتهى ووافقنا عليه اكثر العامة وقال بعضهم يضم الذهب الى الفضة لانهما متفقان في كونهما اثمانا وقال اخرون بضم الحنطة والشعير لاشتراكهما في كونهما قوتا انتهى ويدل عليه مضافا الى عموم الادلة الدالة على اعتبار بلوغ النصاب في كل جنس خصوص صحيحة زرارة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل عنده مأة وتسعة وتسعون درهما وتسعة عشر دينارا ايزكيها فقال لا ليس عليه زكوة في الدراهم ولا في الدنانير حتى تتم قال زرارة وكذلك هو في جميع الاشياء وقال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل كن عنده اربع اينق وتسعة وثلثون شاة وتسعة وعشرون بقرة ايزكيهن قال لا يزكي شيئا منهن لانه ليس يتم منهن تاما فليس تجب فيه الزكوة ولا يعارضها موثقة اسحق بن عمار عن ابي ابراهيم عليه السلام قال قلت له تسعون ومأة درهم وتسعة عشر دينارا اعليها في الزكوة شئ فقال اذا اجتمع الذهب والفضة فبلغ ذلك مأتي درهم ففيها الزكوة لان عين المال الدراهم وكل ما خلا الدراهم من ذهب او متاع فهو عرض مردود ذلك الى الدراهم في الزكوة والديات لقصورها عن المكافئة من وجوه هذا مع انه لم ينقل القول بمضمونها عن احد منا فيحمل اما على التقية او كون المراد بها زكوة مال التجارة كما يناسبه الفاظها واحتمل بعض كونها خاصا بمن جعل ماله اجناسا مختلفة كل واحد منها اقل من النصاب فرارا عن الزكوة ويشهد لذلك موثقته الاخرى عن ابي ابراهيم ايضا عن رجل له مأة درهم وعشرة دنانير اعليها زكوة فقال ان فر بها من الزكوة فعليه الزكوة الحديث وفيه ما لا يخفى من البعد بل اباء الفاظ الرواية عنه واما خبر الفرار فمحمول على الندب او غيره من المحامل كما عرفته فيما سبق فراجع

قد تقدم

في حكم الغلات السلت والعلس حكمهما

القول في زكوة الغلات والنظر في الجنس والشرط واللواحق

اما الاول فقد عرفت فيما سبق انه لا تجب الزكوة فيما يخرج من الارض الا في الاجناس الاربعة الحنطة والشعير والتمر والزبيب لكن تستحب فيما عدا ذلك من الحبوب مما يدخل في المكيال والميزان كالذرة والارز والعدس والماش وكذا السلت والعلس بناء على خروجهما من مسمى الشعير والحنطة وقيل السلت كالشعير والعلس كالحنطة

في الوجوب والقائل به ذلك الشيخ وجمع من الاصحاب كالحلي والفاضل في بعض كتبه والشهيدين والمحقق الثاني والمبنى على ما حكى عنهم واستدل عليه بنص اهل اللغة على ان العلس نوع من الحنطة والسلت نوع من الشعير ففي القاموس السلت بالضم الشعير او ضرب منه وفيه ايضا العلس محركة القراد وضرب من البر يكون حبتان في قشر وهو طعام صنعاء وفي المجمع السلت بالضم فالسكون ضرب من الشعير لا قشر فيه كانه الحنطة تكون في الحجاز ثم نقل عن الازهري انه قال هو كالحنطة في ملاسته وكالشعير في طبعه انتهى وعن الصحاح قال العلس ضرب من الحنطة حبتان في قشر وهو طعام اهل صنعاء وقال ايضا السلت بالضم ضرب من الشعير ليس له قشر كانه الحنطة وعن ابن الاثير في النهاية انه قال السلت ضرب من الشعير ابيض لا قشر له وقيل هو نوع من الحنطة والاول اصح لانه سئل عن بيع البيضاء بالسلت فكرهه البيضاء الحنطة وعن الازهري العلس صنف من الحنطة يكون عنه في الكمام الحبتان والثلثة وعن العين السلت شعير لا قشر عليه بالحجاز والغور يتبردون بالتوبونة في الصيف وعن المغرب شعير لا قشر له يكون بالغور والحجاز وعن المقاييس السلت ضرب من الشعير لا يكاد يكون له قشر والعرب تسميه العريان ولكن مع ذلك كله لم يتحقق اندراجهما في مسمى الطبيعتين حقيقة ولذا ذهب المصنف وغيره الى ان الاول اشبه بل عن كشف الالتباس والمفاتيح نسبته الى المشهور بل عن الغنية الاجماع عليه فان كلمات اللغويين لا تخلو من اختلاف فقد حكى عن ابن دريد انه قال السلت حب يشبه الشعير او هو بعينه والعلس حبة سوداء تجز في الجدب او تطبخ وعن المغرب العلس بفتحتين عن الغوري والجوهري حبة سوداء اذا اجدب الناس طحنوها واكلوها وقيل هو مثل البر الا انه عسر الاستنقاء تكون في الكمام حبتان وهو طعام اهل صنعاء وعن المحيط العلس شجرة كالبر الا انه مقترن الحب حبتين حبتين وعن لقائق السلت حب بين الحنطة والشعير لا قشر له وربما يظهر من جملة من الروايات الدالة على استحباب الزكوة في سائر الحبوب التي تقدم ذكرها فيما سبق مغايرة السلت للشعير هذا مع ان الاعتماد على قول اللغويين في مثل المقام لا يخلو من الاشكال فانه انما يرجع الى اللغة في تفسير مداليل الالفاظ لا في تحقيق ما فيها وليس الاشكال فيهما في تفسير مفهوم السلت والعلس ولا في مفهوم الحنطة والشعير اذ لا شبهة في ان الحنطة موضوعة لجنس هذا الذي يخبز ويؤكل وكذا الشعير موضوع لجنس هذا الذي يخبز ويؤكل ويعطى للدواب وهو مما يعرفه اهل كل لغة بلغته فليس الاشكال فيهما في شرح الاسم الذي يناط بها وظيفة اهل اللغة بل الاشكال في ان الماهيتين المتبائنين بذلك الاسمين في لسان اهل هما متحدتان بالنوع مع ما يسمى في العرف حنطة او شعيرا ام مغايرتان لهما بالذات وان تشابهتا في الصورة وبعض الخواص ولذا تردد العلامة في قواعده في الحاق السلت بالشعير او الحنطة او عدم الالحاق بشيء منهما فقال العلس حنطة حبتان منه في كمام واحد على راي والسلت يضم الى الشعير لصورته ويحتمل الى الحنطة لاتفاقهما طبعا وعدم الانضمام انتهى وهذا مما ينافي ما نقل عن الشيخ في الخلاف من انه قال السلت نوع من الشعير يقال انه بلون الحنطة وطعمه طعم الشعير بارد مثله فاذا كان كذلك ضم اليه وحكم بحكمه انتهى ومرجع هذا النحو من الاستدلال الى استكشاف وحدة الطبيعة بوجود خواصهما دون القياس وشبهه كما قد يتوهم وكيف كان فلم يحصل الوثوق من شيء مما ذكر بكون شيء منهما مصداقا حقيقيا لمفهوم الحنطة والشعير بحيث يتناوله اطلاق اسمه على الاطلاق فمقتضى الاصل برائة الذمة عن وجوب الزكوة فيهما ولكن الاحتياط مما لا ينبغي تركه خصوصا بالنسبة الى السلت الذي قد يغلب على الظن بالنظر الى كلمات اللغويين وغيرها من المؤيدات التي منها تسميته في العرف شعيرا نبويا كونه قسما من الشعير والله العالم اما الشرط فالنصاب وهذا مما لا شبهة فيه والنصوص الدالة عليه متواترة وهو خمسة اوسق بلا خلاف فيه على الظاهر بل عن غير واحد دعوى الاجماع عليه والوسق ستون صاعا بلا خلاف فيه ايضا نصا وفتوى ومما يدل على ما ذكر مضافا الى عدم الخلاف في شيء منه صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال ما انبتت الارض من الحنطة والشعير والتمر والزبيب ما بلغ خمسة اوساق والوسق ستون صاعا فذلك ثلثمائة صاع ففيه العشر وما كان منه يسقى بالرشا والدوالي والنواضح ففيه نصف العشر وما سقت السماء او السيح او كان بعلا ففيه العشر تاما وليس فيما دون الثلثمائة صاع شيء وليس فيما انبتت الارض شيء الا في هذه الاربعة اشياء وصحيحة سعد بن سعد الاشعري قال سئلت ابا الحسن عليه السلام عن اقل ما تجب فيه الزكوة من البر والشعير والتمر والزبيب فقال خمسة اوساق بوسق النبي صلى الله عليه وآله فقلت كم الوسق قال ستون صاعا قلت وهل على العنب زكوة او انما تجب عليه اذا صيره زبيبا قال نعم اذا خرصه اخرج زكوته وصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال ليس فيما دون خمسة اوساق شيء والوسق ستون صاعا الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة التي سيأتي نقل جملة منها في طي المباحث الآتية التي وقع فيها التصريح بانه ليس فيما دون الخمسة اوساق زكوة وفي جملة منها ايضا التصريح بان الوسق ستون صاعا واما ما ورد في شواذ الاخبار من ان النصاب وسق كما في بعض منها كمرسلة ابن سنان قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الزكوة في كم تجب في الحنطة والشعير فقال في وسق وصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئلته في كم تجب الزكوة من الحنطة والشعير والزبيب والتمر قال في ستين صاعا وفي بعض وسقان كخبر ابي بصير قال قال ابو عبد الله عليه السلام لا تجب الصدقة الا في وسقين والوسق ستون صاعا وخبره الآخر عنه ايضا قال لا يكون في الحب ولا في النخل ولا في العنب زكوة حتى تبلغ وسقين والوسق ستون صاعا وفي بعض منها الى بعير نصابا كموثقة اسحق بن عمار عن ابي ابرهيم عليه السلام قال سئلته عن الحنطة والتمر عن زكوتهما فقال العشر ونصف العشر العشر مما سقت السماء ونصف العشر مما سقي بالسواني فقلت ليس عن هذا اسئلك انما اسئلك عما خرج منه قليلا كان او كثيرا اله حد يزكى ما خرج منه فقال زكّ ما خرج منه قليلا كان او كثيرا من كل عشرة واحد ومن كل عشرة نصف واحد قلت فالحنطة والتمر سواء قال نعم فالاولى رد علمه الى اهله بعد مخالفة هذه الاخبار بظاهرها للاجماع والنصوص المعتبرة المستفيضة ان لم تكن متواترة وقد حكى عن الشيخ وغيره حملها على الاستحباب ولا باس به في مقام التوجيه فانه اولى من الطرح وانسب بما يقتضيه قاعدة المسامحة في ادلة السنن فيحمل ما فيها من الاختلاف على اختلاف المراتب والله العالم والصاع تسعة ارطال بالعراقي وستة بالمدني كما يدل عليه صريحا خبر جعفر بن ابرهيم بن محمد الهمداني قال كتبت الى ابي الحسن عليه السلام على يدي ابي جعلت فداك ان اصحابنا اختلفوا في الصاع بعضهم يقول الفطرة بصاع المدني وبعضهم يقول بصاع العراقي قال فكتب الى الصاع ستة ارطال بالمدني وتسعة ارطال بالعراقي قال واخبرني انه يكون بالوزن الفا ومائة

مقدار نصاب الغلات

الصاع تسعة ارطال بالعراقي

وسبعين وزنة وفيما رواه في الوسائل عن الحسن بن علي بن شعبة في كتاب تحف العقول عن الرضا عليه السلام في كتابه قال والعشر من الحنطة والشعير والتمر والزبيب وكل ما يخرج من الارض من الحبوب اذا بلغت خمسة اوسق ففيه العشر ... قال والوسق ستون صاعا والصاع تسعة ارطال وهو اربعة امداد والمد رطلان وربع بالرطل العراقي قال وقال الصادق عليه السلام هو تسعة ارطال بالعراقي وستة بالمدني وخبر علي بن بلال قال كتبت الى الرجل اسئله عن الفطرة وكم ندفع قال فكتب ستة ارطال من تمر بالمدني وذلك تسعة ارطال بالبغدادي اذ الارطال بحسب الظاهر عبارة عن الصاع لان الواجب في الفطرة كما ستعرف وهو اي الصاع اربعة امداد بلا نقل خلاف في ذلك من احد بل عن المنتهى انه قول العلماء كافة وعن الغنية والخلاف وظاهر التذكرة ايضا دعوى الاجماع عليه وعن المعتبر والمنتهى ان المد ربع الصاع باجماع العلماء ويدل عليه مضافا الى ذلك جملة من الاخبار منها صحيحة عبد الله بن سنان الواردة في الفطرة حيث قال فيها صاع من تمر او صاع من شعير والصاع اربعة امداد ونحوها صحيحة الحلبي وصحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله يتوضأ بمد ويغتسل بصاع والمد رطل ونصف والصاع ستة ارطال وفي المدارك وكذا في الوسائل بعد نقل الصحيحة قال قال الشيخ ره يعني ارطال المدينة فيكون تسعة ارطال بالعراقي وفي مفتاح الكرامة بعد ان نقل هذه الرواية وما ذكره الشيخ في تفسير الرطل الواقع فيها قال والظاهر من جماعة ان التفسير من تتمة الرواية ويشهد له قوله في التذكرة فانه نص قول الباقر عليه السلام والمد رطل ونصف والصاع ستة ارطال بارطال المدينة يكون تسعة ارطال بالعراقي وعن المحقق انه نقل الخبر من كتاب الحسين بن سعيد فكذا والصاع ستة ارطال بارطال المدينة يكون تسعة ارطال بالعراقي انتهى وكيف كان فهذه الصحيحة ايضا مقتضاها كون المد ربع الصاع وقضية ذلك ان المد رطلان وربع بالعراقي ورطل ونصف بالمدني كما هو واضح لكن نقل عن البزنطي الذي هو من قدماء اصحابنا القول بان المد رطل وربع وهو شاذ لم يعرف له موافق ولا مستند ومقتضاه الالتزام بان الصاع خمسة ارطال لو سلم كونه اربعة امداد واما ان ذهب الى كونه خمسة امداد كما ورد ذلك في خبر المروزي وموثقة سماعة الآتيين اللتين قد قيل ان ما بينهما هي دليل هذا القول فمقتضاه الالتزام بكون الصاع ستة ارطال وربع وهذا ايضا مخالف لما تطابقت عليه النصوص والفتاوى والخبران اللذان اشير اليهما على تقدير صحة الاسناد لا يصلحان لمعارضة ما عرفت من الادلة الدالة على ان الصاع اربعة امداد لا يعارضهما شيء غير ما في الذي يدل عليه كما لا يخفى وكيف كان فهو في غاية الضعف واما ما في بعض الاخبار من ان الصاع خمسة امداد كموثقة سماعة المضمرة قال سئلته عن الماء الذي يجزي للغسل فقال اغتسل رسول الله صلى الله عليه وآله بصاع وتوضأ بمد وكان الصاع على عهده خمسة امداد وكان المد قدر رطل وثلث اواق وهذه الرواية مشعرة بل ظاهرة في مغايرة الصاع الذي كان على عهده للصاع المتعارف في عصر صدور الاخبار المتقدمة المحددة له باربعة امداد فلا يتحقق على هذا معارضة بينهما وربما يؤيد ذلك ايضا خبر سليمان بن حفص المروزي المروي عن الفقيه والتهذيب قال قال ابو الحسن موسى بن جعفر عليه السلام الغسل بصاع من ماء والوضوء بمد من ماء وصاع النبي صلى الله عليه وآله خمسة امداد والمد وزن مائتين وثمانين درهما والدرهم ستة دوانيق والدانق وزن ست حبات والحبة وزن حبتي شعير من اوساط الحب لا من صغاره ولا من كباره ولكن يبعد هذا التوجيه ان المتدبر في الاخبار الواردة في تحديد الصاع بانه امداد او ستة ارطال بالمدني وتسعة بالعراقي لا يكاد يرتاب في ان المراد بالصاع فيها ليس الا الصاع الذي جرى عليه الاحكام وهو صاع النبي كما وقع التعبير به في جملة من الروايات الواردة في الفطرة مع ان صحيحة زرارة المتقدمة كادت تكون صريحة في ان المد الذي كان رسول الله صلى الله عليه وآله يتوضأ به كان رطلا ونصفا والصاع الذي كان يغتسل به كان ستة ارطال هذا مع ان الرواية الاخيرة مشتملة على مخالفات اخر لما تطابقت عليه كلمة الاصحاب ودلت عليه سائر اخبار اهل البيت كتحديد المد بمائتين وثمانين درهما مع انك ستعرف ان الصاع تسعة ارطال وهو الف درهم ومائة وسبعون درهما فلا ينطبق العدد المزبور لا على ربع هذا العدد ولا على خمسه وكذا ما فيها من تحديد الدانق بست حبات والحبة بالشعيرتين فانه ايضا مخالف للنص والفتوى كما عرفته فيما سبق وقد تكلف بعض لتوجيه بعض فقراتها بما لا يهمنا تحقيقه بعد مخالفة ظاهرها للنص والاجماع ووضوح عدم صلاحية مثل هذه الاخبار الشاذة للمعارضة للروايات المعتبرة المعمول بها بين الاصحاب فالاولى رد علم الخبرين المزبورين الى اهله فظهر بما ذكر ان الصاع الذي عليه مدار الاحكام اربعة امداد والمد رطلان وربع بالعراقي ورطل ونصف بالمدني فيكون القفيز وسبعماة رطل بالعراقي حاصلة من ضرب الخمسة في الستين فيبلغ ثلثمائة صاع فتضرب الثلثمائة في تسعة ارطال فيبلغ المقدار المزبور الف وثمانمائة رطل بالمدني حاصلة من ضرب الثلثمائة في الستة والصاع الف ومائة وسبعون درهما بلا نقل خلاف متعبد به فيه ويدل عليه مكاتبة ابرهيم بن محمد الهمداني قال اختلفت الروايات في الفطرة فكتبت الى ابي الحسن صاحب العسكر عليه السلام اسئله عن ذلك فكتب ان الفطرة صاع من قوت بلدك الى ان قال تدفعه وزنا ستة ارطال برطل المدينة والرطل مائة وخمسة وتسعون درهما تكون الفطرة الفا ومائة وسبعين درهما ويدل عليه ايضا قوله في مكاتبة جعفر بن ابرهيم بن محمد الهمداني المتقدمة اخبرني انه يكون بالوزن الفا ومائة وسبعين وزنة اذ الظاهر ان المراد بالوزنة الدرهم بشهادة الخبر السابق مع انه قد يؤيده ايضا ما في الحدائق من انه روى هذا الخبر في كتاب عيون الاخبار وذكر الدرهم عوض الوزنة فيكون الرطل العراقي الذي هو تسع الصاع مائة وثلثين درهما كما هو المشهور بل لم ينقل الخلاف فيه الا عن الفاضل في التحرير وموضع من المنتهى فجعل الرطل العراقي مائة وثمانية وعشرين درهما واربعة اسباع درهم اي تسعين مثقالا وكان مستنده تصريح بعض اللغويين بذلك قال في المجمع حاكيا عن المصباح الرطل معيار يوزن به وكسره اكثر من فتحه وهو بالبغدادي اثنتا عشرة اوقية والرطل تسعون مثقالا وهي مائة درهم وثمانية وعشرون درهما واربعة اسباع درهم وقد اشرنا في مبحث الكر من كتاب الطهارة الى انه لا يجوز ... شهادة جل الفقهاء لاجل تصريح بعض اللغويين بذلك خصوصا فيما لا اختصاص للغوي بمعرفته من امكان صيرورته في زمان ذلك اللغوي الذي فسره بذلك كذلك وكيف كان فلا ينبغي الالتفات الى هذا التفسير في مقابل ما عرفت فالحق ما هو المشهور من ان الرطل العراقي مائة وثلثون درهما وقد عرفت في نصاب النقدين ان كل عشرة دراهم سبعة مثاقيل شرعية فهو احد وتسعون مثقالا بالمثقال الشرعي وهو ثلثة ارباع الصيرفي فوزن الصاع الذي هو تسعة ارطال بالعراقي بالمثقال الصيرفي

مقدار المد

مقدار الرطل العراقي

ستة مثاقيل واربعة عشر مثقالا وربع مثقال كما لا يخفى على المتامل والمدار في بلوغ النصاب على التحقيق عندنا دون التقريب فلو نقص منه ولو يسيرا لم يجب الزكوة فيه
للاصل وقول الباقر عليه السلام في صحيحة زرارة وليس فيما دون الثلثمائة صاع شيء وفي صحيحة زرارة وبكير فان كان من كل صنف خمسة اوساق غير شيء وان قل فليس
فيه شيء وان نقص البر والشعير والتمر والزبيب ونقص من خمسة اوساق صاع او بعض صاع فليس فيه شيء ولا عبرة بالمسامحات العرفية لدى التفصيل لتعليل في
الاحكام الشرعية المبنية على التحقيق وان كان ذلك المقدار مغتفرا لدى العرف في معاملاتهم غالبا وقد تقدم في التقدير تفصيل القول في ذلك وتحقيق ما يقتضيه
التحقيق لدى حصول النقص اليسير من اختلاف الموازين فراجع وحكي عن بعض العامة القول بان التقدير بالاوساق تقريبي لا تحقيقي بحيث يؤثر فيه النقص اليسير
لان الوسق حمل وهو يزيد وينقص ففيه ان الوسق وان كان كذلك ولكن الحكم لم يعلق على مطلقه بل بما كان منه ستين صاعا كما كشف عن ذلك الروايات من
طرق الخاصة والعامة المفسرة بذلك وانه ليس فيما نقص منه شيء فالمدار على هذا الوزن لا على اطلاق لفظ الوسق كما هو واضح والعبرة ببلوغ حد النصاب
وقت الجفاف فيما يدخره تمرا او زبيبا فلو كان بالغا هذا الحد قبل جفافه لم يجب الزكوة فيه كما حكي عن العلامة في المنتهى والتذكرة التصريح بذلك بل ودعوى
الاجماع عليه فقال في محكي المنتهى انه لو جف تمرا او زبيبا او حنطة او شعيرا فنقص فلا زكوة اجماعا وان كان وقت تعلق الوجوب نصابا وقال في التذكرة
النصاب المعتبر وهو خمسة اوسق انما يعتبر وقت جفاف التمر ويبس العنب والغلة فلو كان الرطب خمسة اوسق او العنب والغلة ولو جفت تمرا او زبيبا او حنطة
او شعيرا نقص فلا زكوة اجماعا وان كان وقت تعلق الوجوب نصابا اما ما لا يجف مثله وانما يؤكل رطبا كالهلبات والبرني وشبههما من الدقل الرقيق الثمرة
فانه يجب فيه الزكوة ايضا لقوله عليه السلام فيما سقت السماء العشر وانما يجب فيه اذا بلغ خمسة اوسق تمرا وهل يعتبر بنفسه او بغيره من جنسه الاقرب الاول ان كان
تمرا يقل كغيره وللشافعي وجهان هذا احدهما والثاني يعتبر بغيره فاذا كان مما يجف فبلغ خمسة اوسق تمرا وكان هذا مثله رطبا وجبت فيه الزكوة فيعتبر
الارطاب له مما يجف انتهى وفي المدارك بعد نقل هذه العبارة عن التذكرة قال ولو لم يصدق على اليابس من ذلك النوع اسم التمر والزبيب اتجه سقوط
الزكوة فيه مطلقا انتهى وهو جيد ولكن الظاهر صدق اسم التمر والزبيب على اليابس منهما من اي نوع يكون غاية الامر انه يوصف بالرداءة كما جرت العادة في
فكان الزبيب والتمر وصفا لليابس من الثمرتين ولكن جملة من انواع العنب والرطب بحيث يقل فائدتها بالتجفيف بحيث يعد تجفيفها بمنزلة الاتلاف لم يجر العادة
بتجفيفها الا انه لا يطلق عليها الاسمان بعد الجفاف فليتامل وقد ظهر بما مر ان ما نقص عن التقدير المزبور ولو يسيرا فلا زكوة فيه واما ما زاد ففيه الزكوة
وان قل بلا خلاف فيه على الظاهر بل عن المنتهى التصريح بنفي الخلاف فيه بين العلماء ويدل عليه اطلاق الروايات الدالة على ان ما انبتت الارض من الغلات
الاربع اذا بلغ خمسة اوسق ففيما سقته السماء منه العشر وفيما كان منه يسقى بالدوالي نصف العشر والحد الذي يتعلق به الزكوة من الاجناس الاربعة لدى المصنف
وابن الجنيد على ما حكي عنه ان يسمى حنطة او شعيرا او تمرا او زبيبا وعن العلامة في جملة من كتبه حكايته عن بعض اصحابنا وفي منتهاه حكايته عن والده وفي مفتاح
الكرامة قال وقد يلوح ذلك عن مذهب المحقق من المقنع والهداية وكتاب الاشراف والمقنعة والغنية والاشارة وغيرها لمكان حصرهم الزكوة في التسعة التي
منها التمر والزبيب والحنطة والشعير فيكون المعتبر عندهم صدق تلك الاسماء ولا تصدق حقيقة الا عند الجفاف انتهى وربما استظهر هذا القول عن الشيخ
في نهايته حيث قال في باب الوقت الذي يجب فيه الزكوة بعد ان ذكر وقت الوجوب في النقدين واما الحنطة والشعير والتمر والزبيب فوقت الزكوة فيها حين حصولها
بعد الحصاد والجذاذ والصرام وقد حكي عن صاحب كشف الرموز انه حملها على وقت الاخراج لا وقت الوجوب وهو خلاف الظاهر وحكي عن التمهيد في البيان انه
نسبه الى ابي علي والمحقق انهما اعتبرا في الثمرة التسمية تمرا او عنبا او زبيبا وتبعه في هذه النسبة بعض من تأخر عنه ويظهر من المدارك الميل اليه بل القول به ولكن
في مفتاح الكرامة انكر هذه النسبة وقال هذا النقل بالنسبة الى ابي علي مخالف لما نقله الاكثر عنه كما عرفت واشار بذلك الى ما نقله عن غير واحد من انهم نسبوا اليه
ان على القول باعتبار تسمية الثمرة تمرا او زبيبا كما في المتن ثم قال واما بالنسبة الى المحقق فهو خلاف ما هو شاهد بالعيان انتهى وقيل بل اذا اشتد الحب
في الحنطة والشعير واحمر ثمر النخل او اصفر او انعقد الحصرم وربما نسب هذا القول الى المشهور بل عن الشيخ لم نعلم قائلا به قبل مذهب المحقق وعن المعتبر ان
عليه الاصحاب ونسب الى جماعة التوقف في القولين والاشبه بظواهر النصوص والفتاوى المعلقة للزكوة على الاجناس الاربعة الاول فان الاحكام الشرعية
تدور مدار عناوين موضوعاتها فاذا دل الدليل على اختصاص الزكوة مما انبتته الارض في الحنطة والشعير والتمر والزبيب وجب الحاق البسر والحصرم وشبههما من
ثمر النخل والكرم مما هو خارج عن مسميات هذه الاسماء بما عداها من الثمار مما لا زكوة فيه وان لم يكن الحصر حاصرا للتسمية الا ان يدل دليل خاص من نص او اجماع على
ان المراد بالتمر والزبيب ثمرة النخل والكرم عند بدو صلاحها فالشأن في اثبات ذلك واستدل للمشهور بامور منها صدق الحنطة والشعير بمجرد اشتداد الحب فيتعلق
بها الزكوة بالعمومات فيثبت في البسر والحصرم بالاجماع المركب مضافا الى ما عن بعض اللغويين من التصريح بان البسر وكذا الرطب نوع من التمر ولا قائل بالفرق بينهما وبين
الحصرم والعنب وفيه بعد تسليم صدق اسم الحنطة والشعير على الحب بمجرد اشتداده وكذا اسم التمر على البسر والرطب فلا شبهة في انصراف اطلاق اسمائها في المحاورات
العرفية ومعاملاتهم ووقوع شيء منها في حيز التكليف بصرفه الى الفرد اليابس منها فلا يتبادر من الامر بالتصدق بشيء من هذه الاجناس الا ارادة يابسها ولذا لم يقع
الخلاف في عدم وجوب اخراج الزكوة من الاخضر وعدم جواز الزام الساعي بالدفع منه وعدم العبرة ببلوغها حد النصاب قبل الجفاف اذا نقص عنه وليس شيء من
ذلك لدليل تعبدي بل لعدم انسباق غير اليابس من ادلتها كما لا يخفى على المتامل هذا كله مع ان ما حكي عن بعض اللغويين من كون البسر او الرطب نوعا من التمر مع
معارضته بقول من عداه مما يشهد العرف بخطائه خصوصا في البسر نعم صحة اطلاق اسم الحنطة والشعير على الحب بعد اشتداده بل قبله ايضا ليس بالبعيد فلو قلنا
بكفايته في تعلق الزكوة به وعدم انصراف اطلاق اسمها الوارد في ادلة الزكوة عنه اتجه القول بالتفصيل بينهما وبين التمر والزبيب في مخالفة للاجماع المركب غير

معلوم بل قد يستشعر او يستظهر من المتن التفصيل حيث جعل محل الخلاف التمر والزبيب دون الحنطة والشعير فهو مشعر بالمفروغية عن صدق الاسم فيهما الذي هو مناط الوجوب
عنده ومنها عمومات وجوب الزكوة فيما خرج ما خرج وبقي الباقي وقد يقال في تقريب هذا الدليل ان مقتضى العمومات وجوب الزكوة فيما سقته السماء مطلقا لا تعلق
الزكوة بالحنطة والشعير والتمر والزبيب اي الاخبار الحاصرة للزكوة في هذه الاجناس لا ينهض بنفيه فيما لا ان المتبادر منها ارادة الاجناس الاربعة فمقابل الاجناس
الاخر دون العنب والرطب مثلا وفيه انه ان اريد بالعمومات ما كان من قبيل انما الصدقة واشباهها ففي احكام مجملة لا يصح الاخذ بعمومها بعد ورود
الاخبار المستفيضة والمتواترة المبينة لما يجب فيه الزكوة وحصرها في الاجناس التسعة الزكوية وان اريد بها ما كان من قبيل ما سقته السماء ففيه العشر وما
سقي بالدوالي ففيه نصف العشر ففيه انه لم يقصد بالموصول في مثل هذه الاخبار العموم والاطلاق بل هي اشارة الى الاجناس الزكوية المعهودة اي الغلات
الاربع كما افصح عن ذلك قوله في صحيحة زرارة ما انبتت الارض من الحنطة والشعير والتمر والزبيب ما بلغ خمسة اوساق ففيه العشر وما كان منه يسقى بالرشاء
والدوالي والنواضح ففيه نصف العشر والحاصل ان دعوى استفادة وجوب الزكوة في الحصرم والعنب والبسر والرطب من مثل هذه الادلة مجازفة بل هي ناشئة من
متابعة المشهور فلو كانت الشهرة بخلافه لم يكن يتوهم احد كون هذه الادلة منافية له ومنها صحيحة سليمان بن خالد عن ابي عبد الله عليه السلام ليس في النخل صدقة
حتى يبلغ خمسة اوساق والعنب مثل ذلك حتى يكون خمسة اوساق زبيبا وهذه الصحيحة تدل على ثبوت الزكوة في العنب اذا بلغ خمسة اوسق لو قدر زبيبا
فيتم فيما عداه بعدم القول بالفصل واورد عليه في محكي الذخيرة بان المفهوم من الصحيحة يحتمل احتمالين احدهما ان الوجوب بحاله ثابت له البلوغ فيها خمسة اوسق
حال كونه زبيبا وثانيهما ان الحكم بحاله بعد له هذا الوصف والاستدلال بها انما يتم على ظهور الثاني وهو في موضع المنع بل لا يبعد ادعاء ظهور الاول اذ اعتبار
التقدير خلاف الظاهر انتهى واجاب عنه في مفتاح الكرامة بما لفظه وفيه ان حاصل الوجه الاول انها تجب في العنب اذا كان زبيبا ومن المعلوم زوال وصف
العنبية عند كونه زبيبا كما تقول يجب صلوة الفريضة على الصغير اذا كان كبيرا او انه خبر بسقوط مثل هذا التعبير عن درجة الاعتبار فلا بد من المصير الى التقدير
اذ اورد مثله في الاخبار والاعتذار بانه تسامح في التعبير باعتبار ما يؤول اليه كما في الاسناد الى النخل مما لا يعول عليه لا يصغي اليه كما هو واضح لمن وجه النظر اليه
وفي الاسناد الى النخل ولا ان آخره هي اولى بالاعتبار واحرى اذ الظاهر من الاسناد اليه ارادة ثمرته اذ هو اقرب المجازات واشهرها بل المشهور منها
بل لم يعهد اطلاقه على خصوص التمر بحيث لم يرد غيره مما تقدمه من البسر والرطب لا ان قال عليه السلام انه لو كان المراد منه التمر وحده لا ما قبله لا وجه للعدول عن التمر الى
النخل لانه لا يبلغ الا الاخصر بيانا والاظهر تبيانا وحكمة الحكيم بالمراعاة احرى والاشبه من ذلك بموجود في المقام انتهى اقول الحق ان العبارة المذكورة في الرواية
قابلة للمعنيين كما ذكره في الذخيرة ولكن الظاهر كون كلمة زبيبا تميزا لا حالا لا عن اسم يكون وعلى اي حال فاما ان يكون المراد بكونه خمسة اوسق زبيبا كونه
كذلك بالفعل اي خمسة اوسق من الزبيب او بالقوة بان يكون بمقدار لو جف لكان خمسة اوسق والاول اي ارادة الفعلية انسب بظاهر اللفظ ولكن لا يناسبها
لفظ العنب الذي اخذ موضوعا لهذا الحكم لزوال وصف العنبية عند اتصافه بصفة الزبيبية فلا يصح الحمل الا بارادة معنى الصيرورة من لفظ يكون وهو مخالف
للاصل كما ان ارادة الثانية من قوله حتى يكون خمسة اوسق زبيبا ايضا كذلك فيتعارض الاحتمالان ويشكل ترجيح احدهما على الآخر واما ما قيل من ان تعدية الاسناد
الى النخل لا يدل الا على ارادة ثمرته مطلقا فيدل على ثبوتها في البسر والرطب ففيه ان قوله حتى يبلغ خمسة اوساق الذي هو شاهد على هذا التقدير يجعله كالنص
في ارادة خصوص التمر الذي هو معظم ثمرته ولعل النكتة في العدول عن التمر الى النخل التنبيه على اعتبار النماء في الملك في ثبوت الصدقة فيه لا مطلق تملكه ثم لو سلم دلالة
هذه الصحيحة على ثبوت الزكوة في العنب قبل جفافه فتمامية الاستدلال بها للمذهب المشهور موقوف على عدم القول بالفصل بينه وبين غيره من ثمرة النخل والكرم
ولم يتحقق ذلك بل قد سمعت نسبة القول بالتفصيل الى ابن الجنيد وفي المدارك اختياره ومن هنا يظهر الخدشة في الاستدلال له بخبر ابي بصير عن ابي عبد الله
عليه السلام قال لا يكون في الحب ولا في النخل ولا في العنب زكوة حتى يبلغ وسقين والوسق ستون صاعا مع اشتماله على ما لا نقول به من كون الوسقين نصابا ومنها
ايضا صحيحة سعد بن سعد قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن اقل ما يجب فيه الزكوة من البر والشعير والتمر والزبيب فقال خمسة اوساق بوسق النبي صلى الله عليه وآله فقلت كم
الوسق قال ستون صاعا قلت فهل على العنب زكوة او انما تجب عليه اذا صيره زبيبا قال نعم اذا خرصه اخرج زكوته وهذه الصحيحة صريحة في تعلقها بالعنب
ظاهرها ثبوت الوجوب من حين الخرص وقد صرح الاصحاب بان زمان الخرص من حين بدو الصلاح واوضح من ذلك دلالة على ثبوت الزكوة من حين الخرص صحيحة
سعد الاخرى عن ابي الحسن عليه السلام قال سألته عن الرجل تحل عليه الزكوة في السنة في ثلثة اوقات أيؤخرها حتى يدفعها في وقت واحد فقال متى حلت اخرجها وعن
الزكوة في الحنطة والشعير والتمر والزبيب متى تجب على صاحبها قال اذا صرم واذا خرص ونوقش في الاستدلال بها بان الصحيحتين بامكان كون الخرص الوارد فائدة
فيهما بالحاء المهملة من حرص الزرع اذا لم يترك منه شيئا بل لعل هذا هو المتعين في الصحيحة الثانية اذ لا معنى لجعل الوقت الصرام والخرص بالمعجمة لاختلافهما
جدا وهي فيما قيل على تقدير كونه بالمعجمة يراد منه وقت الصرام ايضا اقول اما احتمال كون الحرص بالحاء المهملة فمما لا ينبغي الالتفات اليه بعد كونه في الكتب
المعتبرة مرسوما بالمعجمة ولكن الجمع بينه وبين الصرام في الصحيحة الثانية فجعلهما شرطا للوجوب اوجب الاجمال فيما اريد من الشرطين حيث لم يعلم ان العبرة
بتحقق كل من الفعلين في جميع الغلات الاربع او بكل منهما على سبيل البدل بان يكون الشرط حصول احد الامرين فتكون الواو للترديد او بحصول كل منهما
في بعض منها على سبيل التوزيع او ان المقصود بيان زمان تنجز التكليف بالزكوة لدى تمكنه من معرفة مقدار الغلة وبلوغه حد النصاب بالاعتبار
بالكيل المتوقف على الصرام او بالخرص فكانه قال متى صرمها او عرف مقدارها بالخرص تنجز في حقه التكليف بزكوتها فعلى هذا يتجه الاستدلال بها
للمشهور حيث ان تنجز التكليف بالاخراج يتوقف على تعلق الزكوة بها من حيث هي من اول زمان امكان معرفة مقدارها بالخرص وان لم يتنجز

التكليف بها الذي يجهل بمقدارها ولو بالخرص لكن لا وثوق بارادة هذا المعنى من الصحيحة فليتأمل واما صحيحة الاولى فالظاهر انه لم يقصد بقوله عليه السلام اذا خرصه اخرج زكوته الخرص المعهود الذي وقته من حين بدو الصلاح وليس هو من شأن كل احد بل من وظيفة الخارص بل المقصود به بحسب الظاهر بيان ثبوت الزكوة في العنب ايضا وعدم اشتراطه بان يصير زبيبا فاذا خرصه اي علم ببلوغ نصابه خمسة اوسق بالخرص او التخمين وجب اخراج الزكوة منه فلا تدل هذه الصحيحة الا على ثبوتها في العنب فان تم الاجماع على مشاركته مع الحصرم والرطب غيره مما يقوله المشهور فهو ولكنك انه في محل نظر بل منع وعمدة ما تمسك الاستشهاد به لمذهب المشهور ما علم بالتدبر في الآثار والاخبار وكلمات الاصحاب من ان رسول الله ص كان يبعث من يخرص على اصحاب النخل ثمرتها ليتميز بذلك مقدار الصدقة المفروضة فيها وكان ص يأمر عامله بان يترك للحارس العذق والعذقين وان لا يخرص ام جعرور ومعافارة كما ستعرف تفصيله عند التعرض لبيان فائدة الخرص فلو لم يكن حق الفقير متعلقا بها من حين بدو صلاحها الذي هو وقت الخرص لم يكن يترتب على الخرص قبل صيرورته تمرا فائدة يعتد بها بل كان تعديا وتضييقا على المالك لا عن استحقاق اذ قد لا يحب ان يطلع احد على مقدار ماله وما يحصل عنده من المصارف قبل جفافه كما انه قد يحب ان يجعل للحارس اكثر من عذق او عذقين ولغيره ايضا كذلك او ينفق جميعها على اهله وعياله واصدقائه حال كونه رطبا بغير ان يطلع عليه احد فلو لم يكن المقصود بالخرص تمييز حق الفقير وتضمين المالك به على تقدير صدور مثل هذه التصرفات منه الذي هو فرع ثبوت الحق له بالفعل لوقع الخرص لغوا وما قيل من امكان ان يكون فائدته الحفظ من الخيانة عند تعلق الحق به اي بعد صيرورته تمرا او زبيبا ففيه بعد الغض عن منافاته لما علم من طريقة النبي ص من رعاية حال المالك والارفاق به وقبول قوله في دعوى التلف ونحوه خصوصا بالنسبة الى ما قبل تعلق الحق بماله ان غاية ما يمكن معرفته بالخرص هو مقدار ما يبلغ ثمرة النخل الموجودة بالفعل على تقدير بقائها سليمة عن الآفات تمرا او زبيبا عند جفافها واما ان ثمرتها تبقى ولا يأكلها صاحبها او يبيعها او ينفقها على غيره حال كونها بسرا او رطبا فهو شيء لا يمكن معرفته بالتخمين فانه يختلف باختلاف الاشخاص والاحوال والامكنة اختلافا فاحشا غير قابل للانضباط كي يمكن الاحاطة به بالخرص ويسوغ نسبة الخيانة الى آحاد الملاكين لدى تخلف ما يوجد عندهم عما خرص والحاصل ان جواز الخرص الذي ستعرف صلاحيته عند الفريقين في الجملة من اقوى الادلة على صحة ما ذهب اليه المشهور من تعلق حق الفقراء بالغلات من حين بدو صلاحها فالقول به مع انه اوفق بالاحتياط لا يخلو من قوة ووقت الاخراج الذي هو موجب يسوغ للساعي مطالبة المالك به واذا اخرها عنه مع التمكن ضمن في الغلة اذا صفت وفي التمر بعد اخترافه وفي الزبيب بعد اقتطافه اخراف التمر بالخاء المعجمة اجتناؤه ومثله الاقتطاف للعنب قال في المدارك تبعا للمسالك وفي جعل ذلك وقت الاخراج تجوز وانما وقته عند يبس الثمرة وصيرورتها تمرا او زبيبا وهذا الحكم مجمع عليه بين الاصحاب بل قال في المنتهى اتفق العلماء كافة على انه لا يجب الاخراج في الحبوب الا بعد التصفية وفي التمر الا بعد التشميس والجفاف ونحوه قال في التذكرة انتهى ما في المدارك وهو جيد ولكن هذا اي كون وقت الاخراج بعد التشميس والتجفيف انما هو فيما اذا تعلق غرض المالك بتجفيف الثمرة واما لو تعلق غرضه بصرفها في مقاصده حال كونها رطبا وعنبا او حصرما ولم ينتظر التسمية في تعلق الزكوة بها كما هو المشهور فوقت الاخراج بعد الاخراف والاقتطاف حقيقة اذ لا تجفيف في الفرض وليس اعتبار مضي مقداره شرطا تعبديا لوجوب الاخراج كما ستعرف وكيف كان فقد اشرنا الى ان المراد بوقت الاخراج هو الوقت الذي يجوز للساعي مطالبته وليس للمالك الامتناع من الدفع اليه لدى المطالبة وانه لو اخر الزكوة عنه مع التمكن من ايصالها الى المستحق ضمن وهذا متأخر عن وقت الوجوب سواء قلنا بتعلق الوجوب من حين بدو الصلاح او قلنا بدورانه مدار التسمية اما على الاول فواضح بل وكذا على الثاني فان التسمية تتحقق في الزرع قبل الحصاد فضلا عن التصفية وفي النخل ايضا قد تتحقق قبل الاجتذاذ مع انه لا يجب الاخراج كما هو ظاهر المتن وغيره وما عن بعض من اتحاد زمانيهما على القول بدورانه مدار التسمية وان الحصاد والتصفية في الزرع والاجتذاذ في النخل من مقدمات الامتثال لا من شرائط وجوب الاخراج فهي من المقدمات الوجودية للواجب المطلق ضعيف اذ المنساق من الامر بصرف العشر او نصفه من حاصل زرع او ثمرة بستانه في هذه السنة الى زيد مثلا انما هو ارادة ايصال الحصة المقررة له اليه بعد تصفية الحاصل وصرم البستان على حسب ما جرت العادة في تقسيم حاصل الزراعات وثمرة الاشجار بين شركائهم فليس للفقير او لوليه مطالبة المالك بالحصة المقررة له قبل استكمال الحاصل وبلوغ اوان قسمتها بين مستحقيها في العرف والعادة ومن المعلوم ان جفاف التمر وكذا الزبيب بل وكذا الغلة تدريجي فقد يكون ما يندرج تحت المسمى في هذا اليوم بالغا حد النصاب وهو يتزايد يوما فيوما الى ان يكمل الجميع ولم يبلغ اوان حصادها وجمع التمر والعنب المنشورين للتشميس والتجفيف ليس للساعي مطالبة حق الفقير لما اشرنا اليه من ان المنساق من ادلة الزكوة ايجاب صرف الحصة المفروضة للفقير في ثمرة النخل والكرم وحاصل الزراعات عند بلوغ حدها ووصول اوان تقسيمها بين الشركاء عادة وربما يشهد له ايضا مضافا الى ما ذكر خبر مرازم المروي عن الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل واتوا حقه يوم حصاده قال تعطي المسكين يوم حصادك الضغث ثم اذا وقع في البيدر ثم اذا وقع في الصاع العشر ونصف العشر فان قوله اذا وقع في الصاع الخ كناية عن بلوغ اوان قسمة الحاصل الذي هو بعد التصفية وتجفيف الثمرة ثم لو وصل وقت التصفية في العرف والعادة وتسامح المالك فيها واخرها عن وقتها المعتاد لا لعذر اتجه الالتزام بتحقق الضمان وجواز الزامه بالتسمية خروجا عن عهدة الحق الواجب في ماله واطلاق كلمات الاعلام القائلين بان وقته بعد التصفية في فتاويهم وفي معاقد اجماعاتهم المحكية منزل على المتعارف فهي غير منافية لذلك ولا تجب الزكوة في الغلات الاربع الا اذا ملكت بالزراعة لا بغيره اي بغير هذا السبب من الاسباب كالابتياع والهبة ونحوهما ولعل تخصيص الزراعة بالذكر من باب التمثيل فكأنه اريد بذلك الكناية عن اشتراط تعلق الزكوة بالغلات بكونها في ملكه بان لا يكون مملوكيتها له محتاجة الى سبب آخر وراء المعدات المؤثرة في تكونها كما هو الشأن في حاصل زرعه او ثمرة بستانه او الحصة المقررة له من الثمرة بازاء عمله كما في عامل المزارعة والمساقاة وكيف كان

وقت التعلق حين الاشتداد والانعقاد وبدو الصلاح

يخرج الزكوة في الزرع والعنب اذا صفت

لا زكوة في الغلات الا اذا ملكت بالزراعة

فالمقصود بهذا الشرط بيان اعتبار كون ما يتعلق به الزكوة حاصلا في ملكه وقد عبر كثير منهم عن ذلك بان يكون نموها في ملكه فعن المصنف في المعتبر قال لا تجب الزكوة في الغلات الا اذا نمت في الملك فلا تثبت فيما يبتاع ولا فيما يستوهب عليه اتفاق العلماء وعن المنتهى انه قال لا تجب الزكوة في الغلات الاربع الا اذا نمت في ملكه فلو ابتاع غلة او استوهب او ورث بعد بدو الصلاح لم تجب الزكوة وهو قول العلماء كافة ولكن في المدارك ناقش في هذا التعبير بانه غير جيد لما علم مما ذهب اليه المصنف من عدم وجوب الزكوة في الغلات الا بعد تسميتها حنطة او شعيرا او تمرا او زبيبا فالظاهر ان تملكها قبل ذلك كاف في تعلق الزكوة بالمتملك كما صرح به المصنف وان لم ينم في ملكه واما على القول بتعلق الوجوب بها ببدو الصلاح فلان الثمرة اذا انتقلت بعد ذلك يكون زكوتها على الناقل قطعا وان نمت في ملك المنتقل اليه فكان الاوضح جعل الشرط كونها مملوكة وقت بلوغها الحد الذي يتعلق به الزكوة كما افصح به صريح كلام الفريقين انتهى اقول الظاهر عدم الخلاف في اشتراط تعلق الزكوة في الغلات بنموها في ملكه وعدم كفاية ملكيتها حال التجفيف بحيث لو اشترى عنبا او رطبا من السوق جففهما فصار خمسة اوساق زبيبا او تمرا لوجب عليه زكوته فان هذا مما لا يظن باحد الالتزام به خصوصا فيما اذا لم يكن العنب والرطب الذي اشتراه على تقدير بقائه على ملك مالكه متعلقا للزكوة بان كان العنب الذي اشتراه ملكا لصغار او مملوكا لاشخاص لم يكن يبلغ نصيب كل منهم حد النصاب وليس في عبارة المصنف الآتية تصريح بل ولا ظهور في كفاية تملكها قبل الاتصاف بالزبيبية والتمرية في تعلق الزكوة بالمتملك انما صرح بنفيها على المالك لو اخرجها عن ملكه قبل ذلك حيث قال في مسئلة ما لو اشترى نخلا وثمرته بعد بدو صلاحها بعد ان حكم اولا بان زكوتها على البايع كما هو المشهور ما لفظه والاولى الاعتبار بكونه تمرا لتعلق الزكوة بما يسمى تمرا لا بما يسمى بسرا ولا دلالة في هذا الكلام الا على نفي وجوبها على المالك لو لم يبق في ملكه الى زمان صيرورتها تمرا لا على ثبوتها على من ملكها في هذا الحين ثم ان المراد بنموها في ملكه هو نموها الى ان يندرج في الموضوع الذي يتعلق به الزكوة لا مطلق النمو في الملك بحيث يعم النمو الحاصل له بعد زمان تعلق الوجوب حتى يتوجه بذلك الاشكال على المشهور وكيف كان فمنشأ اعتبار هذا الشرط مع الغض عن الاجماع ظهور ما دل على وجوب الزكوة في الغلات في ايجابها على من نمت الغلات في ملكه وليس في شيء من ادلتها اطلاق او عموم بحيث يتناول ما لو ملك شيئا منها بسبب آخر غير التسمية كما لا يخفى على من لاحظها بل لو لم يكن الاجماع لاشكل استفادة كفاية ملكية الثمرة من حين بدو صلاحها الذي فسروه بالاصفرار والاحمرار في تعلق الزكوة بها على من انتقلت اليه في هذا الحين حيث ان معظم نمائها قد حصل في ملك الغير فيخرج بذلك عن منصرف ادلتها فليتأمل وكيف كان فلا ينبغي الارتياب في اشتراط النماء في الملك وعدم كفاية الملكية حال التجفيف الذي يتحقق به التسمية ولو قلنا بعدم تعلق الوجوب الا بعد الجفاف والله العالم ويزكى حاصل الزرع اي الغلات في ملك من حصلت في ملكه على تقدير جامعيتها للشرائط ثم لا يجب بعد ذلك فيه زكوة ولو بقي احوالا اجماعا ونصوصا كما في الجواهر وغيره ومن جملة الروايات المصرحة بذلك ما عن الكليني والشيخ في الصحيح او الحسن عن زرارة وعبيد الله عن ابي عبد الله عليه السلام قال ايما رجل كان له حرث او ثمرة فصدقها فليس عليه فيه شيء وان حال عليه الحول عنده الا ان يحوله مالا فان فعل ذلك فحال عليه الحول عنده فعليه ان يزكيه والا فلا شيء عليه وان ثبت ذلك الف عام اذا كان بعينه قائما وانما عليه فيها صدقة العشر فاذا اداها مرة واحدة فلا شيء عليه فيها حتى يحوله مالا ويحول عليه الحول وهو عنده ولا تجب الزكوة الا بعد اخراج حصة السلطان بلا نقل خلاف فيه بل عن الخلاف وغيره دعوى الاجماع عليه وعن المصنف في المعتبر انه قال خراج الارض يخرج وسطا ويؤدى زكوة ما بقي اذا بلغ نصابا اذا كان لمسلم وعليه فقهاؤنا واكثر علماء الاسلام وقال ابو حنيفة لا عشر في الارض الخراجية انتهى والمراد بحصة السلطان هيهنا بحسب الظاهر مطلق الخراج الذي يضعها السلطان على الارض سواء كان بحصة من حاصلها التي تسمى في عرف الفقهاء بالمقاسمة ام بغيرها كما حكي عن غير واحد التصريح بذلك فعن الحدائق انه قال لا خلاف بين الاصحاب رضوان الله عليهم في استثناء حصة السلطان والمراد بها ما يجعله على الارض الخراجية من الدراهم ويسمى خراجا او حصة من الحاصل ويسمى مقاسمة وفي المسالك قال المراد بحصة السلطان ما يأخذه على الارض على وجه الخراج او الاجرة ولو بالمقاسمة وعن جامع المقاصد المراد بحصة السلطان خراج الارض وقسمتها وربما يؤيد ذلك ما عن بعض الاصحاب انه عبر عنهما بالخراج بدل الحصة وعن آخر انه عبر عنهما فقال بعد الخراج وحصة السلطان الى غير ذلك من كلماتهم المفصحة عن ذلك ولكن في التذكرة قال لو ضرب الامام على الارض الخراج من غير حصة فالاقرب وجوب الزكوة في الجميع لانه كالدين انتهى وفي الجواهر بعد نقل هذه العبارة عن التذكرة اورد عليها بقوله وهو كما ترى محجوج بظاهر النص والفتوى ولا اقل من ان يكون الخراج كاجرة الارض التي لا كلام عندهم في انها من المؤن انتهى واستدل للمدعى مضافا الى الاجماع المستفيض نقله بصحيحة ابي بصير ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام انهما قالا له هذه الارض التي يزارع اهلها ما ترى فيها فقال كل ارض دفعها اليك السلطان فما حرثته فيها فعليك فيما اخرج الله منها الذي قاطعك عليه وليس على جميع ما اخرج الله منها العشر انما عليك العشر فيما يحصل في يدك بعد مقاسمته لك وفي بعض النسخ فتاجرته بدل فما حرثته وخبر صفوان والبزنطي قالا ذكرنا له الكوفة وما وضع عليها من الخراج وما سار فيها اهل بيته فقال من اسلم طوعا تركت ارضه في يده واخذ منه العشر مما سقت السماء والانهار ونصف العشر مما كان بالرشا فيما عمروه منها وما لم يعمروه منها اخذه الامام فقبله ممن يعمره وكان للمسلمين وعلى المتقبلين في حصصهم العشر ونصف العشر وليس في اقل من خمسة اوساق شيء من الزكوة وما اخذ بالسيف فذلك الى الامام يقبله بالذي يرى كما صنع رسول الله ص بخيبر قبل سوادها وبياضها يعني ارضها ونخلها والناس يقولون لا يصلح قبالة الارض والنخل وقد قبل رسول الله ص خيبر وعلى المتقبلين سوى قبالة الارض العشر ونصف العشر في حصصهم ثم قال ان اهل الطائف اسلموا وجعلوا عليهم العشر ونصف العشر وان اهل مكة دخلها رسول الله ص عنوة وكانوا اسراء في يده فاعتقهم فقال اذهبوا فانتم الطلقاء وهاتان الروايتان صريحتان في اخراج الخراج قبل الزكوة ولكن قد يستشعر من الفاظ الخبرين كقوله عليه السلام في الخبر الاول بعد مقاسمته لك وقوع التعبير

الزكوة بعد حصة السلطان

ثم القول بلفظ المزارعة وفي الخبر الثاني العشر ونصف العشر في حصصهم كون المفروض فيهما وقوع القبالة بحصة من حاصل الزرع والنخل وهذا مما يسمى في لسان
الفقهاء بالمقاسمة ولا شبهة في ان حصة السلطان المأخوذة بعنوان المقاسمة لا يجب زكوتها على المتقبل لانها كالحصة من المزارعة التي يدفعها مالك
الارض فلا تدخل ذلك في ملك المتقبل كي يتوهم وجوب زكوتها عليه وهذا بخلاف ما ياخذه السلطان بعنوان الخراج الذي هو كالثمن عن اجرة
الارض المتعلقة بذمة المستاجر فيكون حاصل غلاتها جميعه للمتقبل وما يدفعه الى السلطان يقع بدلا عن حقه لا عينه فلو قلنا بانصراف الخبرين
بواسطة الالفاظ المزبورة الى ارادة الحكم في صورة وقوع القبالة على سبيل المقاسمة اشكل الاستدلال بها لعموم المدعى من عدم وجوب الزكوة الا
بعد اخراج حصة السلطان بمعناها الشامل لكلا القسمين لما عرفت من الفرق بينهما فيما هو مناط الحكم فلا يعم مقاسمة الخراج بالمقاسمة ولكن دعوى الانصراف
قابلة للمنع فليتامل واستدل له ايضا بما عن الفقه الرضوي وليس في الحنطة والشعير شئ الى ان يبلغ خمسة اوسق والوسق ستون صاعا والصاع اربعة
امداد والمد مائتان واثنان وتسعون درهما ونصف فاذا بلغ ذلك وحصل بعد خراج السلطان ومؤنة العمارة والقرية اخرج منه العشر ان كان
سقي بماء المطر او كان بعلا وان كان سقي بالدلاء ففيه نصف العشر وفي التمر والزبيب مثل ما في الحنطة والشعير وفي الحدائق بعد ان نقل هذه العبارة
دليلا للقول باستثناء المؤنة مطلقا قال وبهذه العبارة عبر الصدوق في الفقيه ومنه يظهر ان مستنده في الحكم المذكور انما هو هذا الكتاب اقول وحكي
عن الهداية والمقنع والمقنعة ايضا التعبير بنحو ما في الفقيه من استثناء خراج السلطان ومؤنة القرية فكانه اريد بمؤنة القرية ما له دخل في تحصيل الغلة
اي مؤنة الزرع الحاصل في القرية من حيث حصوله فيها فان ارباب القرى يتعاملون غالبا مع من يزرع في قريتهم معاملة السلطان مع رعاياه في وضع الخراج
عليهم والمراد بمؤنة العمارة بحسب الظاهر ما كان من قبيل كري الانهار ونحوه مما يجعل الارض عامرة وكيف كان فالعبارة المزبورة كالنص في عدم وجوب
الزكوة الا بعد خراج السلطان مطلقا وان كان من جنس الدراهم ولو بلطف الاندراج هذا القسم منه في المؤنة التي تدل هذه العبارة على استثنائها بالنحو
ولكن لم يثبت لدينا حجية الرضوي فيشكل الاعتماد عليه اللهم الا ان يجعل الاجماعات المنقولة المعتضدة بالشهرة المحققة جابرة لضعف سنده وهو لا يخلو
من الاشكال لكن قد اشرنا في غير موضع الى انه وان لم يثبت عندنا كون الفقه الرضوي من الائمة ولكنه لا مجال للارتياب في كونه كتابا معتمدا عند علي بن بابويه الذي كان
مرجعا للشيعة عند اعواز النصوص تعبيرا عن مضامين اخبار معتبرة لدى مصنفه فوقوع هذه العبارة في عبارة الرضوي المعتضدة بورودها في الفقيه والهداية والمقنع
والمقنعة التي من شانها التعبير بمتون الاخبار خصوصا مع ما فيهما من استثناء مؤنة القرية التي يمتنع صدوره من مثل الصدوق لولا متابعة النص يورث
الجزم بوصول رواية بهذا المضمون اليهم معتبرة لديهم وكفى باستكشاف وجود مثل هذه الرواية من مثل هذه العبارة لاثبات مثل هذا الفرع الذي استفيض نقل
الاجماع عليه معتضدا بالشهرة المحققة التي قد يدعى كونها بنفسها كافية في الكشف عن وصول دليل معتبر اليهم مع اعتضاد ذلك كله بالمؤيدات التي
سنذكرها في استثناء المؤنة فلا ينبغي الاستشكال في استثناء خراج السلطان مطلقا ولو لم نقل به في سائر المؤن ايضا والله العالم ثم لا يخفى عليك ان ليس المراد
بالسلطان خصوص سلطان العادل بل اعم منه ومن المخالفين الذين كانوا يدعون الخلافة والولاية على المسلمين لا عن استحقاق كما هو الشان بالنسبة الى
الموجودين في زمان صدور الاخبار وهل يعم سلاطين الشيعة الذين لا يدعون الامامة الظاهر ذلك فان المنساق من اطلاق السلطان انما هو مطلقه بل كل متغلب
مستول على جباية الخراج والصدقات من غير التفات الى مذهبه كما يؤيد ذلك ما جرى عليه سيرة المسلمين في عصر الرضا عليه السلم من المعاملة مع المأمون معاملة غيره ممن
مضى قبله من سلاطين الجور المدعين للخلافة عن استحقاق ولو اخذ الجائر زائدا عن الخراج ظلما ففي المسالك قال لا يستثنى الزائد الا ان يأخذه قهرا بحيث لا يتمكن
من منعه سرا وجهرا فلا يضمن حصة الفقراء اقول ما ذكره من عدم استثناء الزائد لتمكنه من عدم الدفع اليه وعدم ضمان حصة الفقراء لدى الاخذ منه قهرا
مما لا ينبغي الاستشكال فيه ولكن الاشكال في انه لدى عدم قدرته على الامتناع هل يعتبر النصاب بعده كما في مقدار الخراج المعتاد ام قبله كما لو غصب هذه الزيادة غاصب
بعد بدو صلاحه الذي يقوى في النظر الاول خصوصا اذا اخذت الزيادة من نفس الغلة اذ المنساق من قوله عليه السلم انما العشر فيما يحصل في يدك بعد مقاسمته
الصور خصوصا بعد الالتفات الى ان التعدي في حصة الجائر غير عزيز وهل يلحق بحصة السلطان ما ياخذه الجائر من الاراضي الغير الخراجية كالموات وارض الصلح
والانفال الظاهر ذلك لجريان السيرة من صدر الاسلام على المعاملة مع الجائر معاملة السلطان العادل في ترتيب اثر الخراج على ما ياخذه بهذا العنوان ولو
من غير الارض الخراجية ولو منعنا هذه السيرة او صحتها لان كشفها عن امضاء الامام ممنوع فهو من المؤنة التي سيأتي الكلام فيها وان كان الغالب على الظن ان
مراد الاصحاب بحصة السلطان في فتاويهم ومعاقد اجماعاتهم الحكمية ما يعمه والله العالم واما وجوب الزكوة فيما يبقى في يده بعد اخراج الخراج اذا كان بالغا
للنصاب فلا خلاف فيه بيننا بل عن جملة من الاصحاب منهم المصنف في المعتبر والعلامة في التذكرة دعوى الاجماع عليه بل في الحدائق بعد ان ادعى اجماع الاصحاب
عليه قال وهو المشهور بين الجمهور ايضا ثم قال ولم ينقل الخلاف هنا الا عن ابي حنيفة فانه ذهب الى انه لا زكوة فيما بعد اخذ الخراج ويدل عليه مضافا
الى الاجماع صحيحة ابي بصير ومحمد بن مسلم ورواية صفوان والبزنطي والرضوي المتقدمات ولكن قد ورد في عدة روايات ما ينافي ذلك منها صحيحة رفاعة قال
سألت اباعبدالله عليه السلم عن الرجل له الضيعة فيؤدي خراجها هل عليه فيها عشر قال لا ورواية الاخرى عنه ايضا قال سألته عن الرجل يرث الارض او يشتريها
فيؤدي خراجها الى السلطان هل عليه عشر قال لا ورواية ابي كهمس عن ابي عبدالله عليه السلم قال من اخذ منه السلطان الخراج فلا زكوة عليه ورواية سهل بن اليسع
انه حيث انشأ سهل اباد وسأل اباالحسن عليه السلم عما يخرج منها ما عليه فقال ان كان السلطان ياخذ خراجه فليس عليك شئ وان لم ياخذ السلطان منك شيئا
فعليك اخراج عشر ما يكون فيها وهذه الروايات بعد شذوذها وموافقتها للمحكي عن ابي حنيفة لا تصلح معارضة لما عرفت وفي الحدائق بعد ان ذكر رواية ابي

كري النهر

وهل يلحق بحصة السلطان ما ياخذه الجائر

قال وحملها الشيخ على الارضين الخراجية فيفهم منه ترجيح القول بعدم وجوب الزكوة فيها كما هو المنقول عن ابي حنيفة ثم ذكر سائر الروايات المزبورة وقال و
المنقول عن الشيخ حمل هذه الاخبار على نفي الزكوة في الحصة التي ياخذها السلطان بعنوان الخراج فيصير حاصل المعنى ان العشر لا يثبت في غلة القبيلة بكمالها
اقول وكانه لم يكن عند صاحب الحدائق وغيره ممن فهم من كلام الشيخ موافقة ابي حنيفة من نفي الزكوة في الارضين الخراجية كتاب التهذيب او لم يلاحظوا منه الا ما
حكي ذكره في كلام الشيخ قوله جوابا عن الاخبار النافية للزكوة على من اخذ السلطان منه الخراج ببيان مورد هذه الاخبار فانه بعد ان استدل لما
ذكره المفيد من انه لا زكوة على غلة حتى تبلغ حد ما يجب فيه الزكوة بعد الخرص والجذاذ وخروج مؤنتها وخراج السلطان بصحيحة ابي بصير ومحمد بن مسلم
المتقدمة التي وقع فيها التصريح بان كل ارض دفعها اليك السلطان ليس عليك جميع ما اخرج الله منها العشر انما العشر فيما يحصل في يدك بعد مقاسمته لك
اجاب عن الاخبار المنافية له الدالة بظاهرها على نفي الزكوة مطلقا بما ملخصه ان هذه الاخبار موردها الارضون الخراجية والارضون الخراجية لا تجب
الزكوة في جميع ما اخرج الله منها بل فيما يبقى له في يده فيكون قوله لا زكوة على من اخذ السلطان الخراج منه يعني لا زكوة عليه لجميع ما اخرجته الارض
وان كان يلزمه فيما يبقى في يده انتهى ملخصا وهو توجيه وجيه ولكن قد يابى عنه بعض تلك الاخبار ان لم يكن جميعها ولكنه قدس سره قد تصدى لتوجيه ما
لا يقبل هذا الحمل بوجه آخر ذكره جوابا عما في مرسلة ابن بكير من بعض الفقرات الغير القابل لهذا الحمل فقال ما لفظه فاما ما رواه علي بن الحسن بن فضال عن اخويه
عن ابيهما عن عبدالله بن بكير عن بعض اصحابنا عن احدهما عليهما السلم قال في زكوة الارض اذا قبلها النبي او الامام بالنصف والثلث والربع فزكوتها عليه وليس
على المتقبل زكوة الا ان يشترط صاحب الارض ان الزكوة على المتقبل فان اشترط فان الزكوة عليهم وليس على اهل الارض اليوم زكوة الا على من كان في يده شئ
مما اقطعه الرسول صلى الله عليه وآله فليس هذا الخبر منافيا لما ذكرناه لان المراد بقوله وليس على المتقبل زكوة انه ليس عليه زكوة جميع ما خرج من الارض وان كان يلزمه زكوة
ما يحصل في يده بعد المقاسمة والذي يدل على ما قلناه الخبر الذي قدمناه عن محمد بن مسلم وابي بصير عن ابي جعفر عليه السلم انه قال في حديثه وليس على جميع ما اخرج الله
منها العشر وانما العشر عليك فيما يحصل في يدك بعد مقاسمته لك فكان هذا الخبر مفصلا والخبر الاول مجملا والحكم بالمفصل على المجمل اولى من الحكم بالمجمل
على المفصل فاما ما تضمن هذا الحديث من قوله وليس على اهل الارضين اليوم زكوة فانه قد رخص اليوم لمن وجبت عليه الزكوة واخذ منه ذلك السلطان الجائر
ان يحتسب به من الزكوة وان كان الافضل اخراجه ثانيا لان ذلك ظلم ظلم به انتهى اقول يدل على جواز احتساب ما ياخذه الجائر من الزكوة اخبار كثيرة سيأتي
التعرض لنقل بعضها ان شاء الله ولكن المراد بتلك الاخبار بحسب الظاهر ما ياخذه بعنوان الزكوة لا مطلقا فيشكل توجيه هذه الاخبار بالحمل على احتساب
ما ياخذه الجائر من الزكوة فان هذه الاخبار كالنص في ارادة نفي الزكوة على من اخذ منه الجائر الخراج بعنوان كونه خراجا لا صدقة نعم يحتمل قويا ان يكون نفي الزكوة
عليه بملاحظة ان الظاهر من حال السلطان الذي يقبل الارض على النصف والثلث مثلا ارادة المعاملة مع الزارع على ان يدفع اليه هذا المقدار عن جميع ما
يتحقق من الزرع الحاصل في هذه الارض اعم من الخراج والزكوة فيكون تقبيله بهذا المقدار في قوة الاشتراط بان يكون زكوته عليه اي يكون العشر ايضا داخلا
في جملة ما ياخذه الا ان يصرح بخلافه بان يشترط زكوته على المتقبل كما يومي الى ذلك المرسلة المزبورة وكيف كان فلو لم يكن الاخبار المزبورة جارية مجرى
التقية لكان ما ذكرناه في توجيهها من اوجه المحامل ان قلنا بصحة احتساب ما ياخذه الجائر من الزكوة كما هو الاظهر وسياتي تحقيقه في المسئلة الاولى من مسائل
القسم الرابع ان شاء الله و كما لا تجب الزكوة الا بعد اخراج حصة السلطان كذا لا تجب الا بعد اخراج المؤن كلها على الاظهر لدى المصنف وغيره بل الاكثر
كما ادعاه غير واحد بل في مفتاح الكرامة بعد ان نقل القول به عن كثير من كتب القدماء والمتاخرين وعن جملة منها نسبته الى المشهور قال بل لو ادعي الاجماع
لكان في محله كما هو ظاهر الغنية او صريحها انتهى خلافا للمحكي عن الشيخ في الخلاف وموضع من المبسوط وابن سعيد في جامعه فقال فيما حكي عن خلافه كل مؤنة تلحق
الغلات الى وقت اخراج الزكوة على رب المال وبه قال جميع الفقهاء الا عطاء فانه قال المؤنة على رب المال والمساكين بالحصة دليلنا قوله عليه السلم فيما سقت السماء
العشر او نصف العشر فلو الزمناه المؤنة لبقي اقل من العشر او نصف العشر انتهى وعن موضع من مبسوطه انه قال كل مؤنة تلحق الغلات الى وقت اخراج الزكوة على رب
المال دون المساكين ولكن حكي عن نهايته وموضع آخر من مبسوطه التصريح بموافقة المشهور وعن جامع ابن سعيد انه قال والمؤنة على رب المال دون المساكين اجماعا
الا من عطاء انتهى وفي مفتاح الكرامة بعد نقل عبارة الخلاف وما ادعاه من الاجماع قال ما لفظه ولم يدع بذلك اجماع الاصحاب كما نقلوا عنه واراد بجميع الفقهاء
فقهاء العامة ولم يرد فقهاءنا كما هو المعروف من طريقته لمن مارس كلامه فيه وكيف يدعي اجماع اصحابنا والفقيه والهداية والمقنعة وجل العلم نصب عينيه
بل قد سمعت كلامه في النهاية والمبسوط في موضع منه وقد شرح في التهذيب عبارة المقنعة ومنه يظهر وهن اجماع جامع الشرايع انتهى وكيف كان ففي
المسئلة قولان احدهما استثناء المؤن كلها وهو المشهور والاخر عدمه وهو المنقول عن الشيخ في الخلاف وابن سعيد في الجامع كما سمعت وعن جماعة من المتاخرين
منهم الشهيد الثاني في فوائد القواعد وسبطه في المدارك وتلميذه في شرح الاستبصار وصاحب الذخيرة موافقتهما وقال شيخنا المرتضى ره وهذا القول لا يخلو
من قوة ولكنه في ذيل كلامه نفى البعد عما ذهب اليه المشهور احتج القائلون بعدم الاستثناء باخبار العشر ونصف العشر ففي المدارك بعد ان اختار هذا القول
قال لنا قوله عليه السلم في عدة اخبار صحيحة ما كان منه يسقى بالرشاء والدوالي والنواضح ففيه نصف العشر وما سقت السماء او السيح او كان بعلا ففيه العشر تاما و
لفظ ما من صيغ العموم فيتناول ما قابل المؤنة وغيره واظهر من ذلك دلالة ما رواه الشيخ في الحسن عن ابي بصير ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلم انهما قالا له هذه الارض
التي يزارع اهلها ما ترى فيها فقال كل ارض دفعها اليك السلطان فما حرثته فيها فعليك فيما اخرج الله منها الذي قاطعك عليه وليس على جميع ما اخرج الله منها
العشر انما العشر عليك فيما يحصل في يدك بعد مقاسمته لك وهذه الرواية كالصريحة في عدم استثناء شئ مما يخرج من الارض سوى المقاسمة اذ المقام مقام
البيان واستثناء ما عداه يتوهم اندراجه في المؤن انتهى واجيب عن الاخبار الواردة في العشر ونصف العشر بكونها مسوقة لبيان مقدار الصدقة الواجبة في الغلات

وعلى اخراج المؤن

دون شرائط وجوبها ففي نظر قوله عليه السلام في كل اربعين شاة شاة وفي كل ثلثين بقرة تبيع حولي وفي اربعين بقرة مسنة وضعف هذا ان سلم فبالنسبة الى الروايات التي لم يقع فيها التعرض لاعتبار النصاب كما في كثير منها واما بعض تلك الاخبار مما وقع فيه التصريح ببيان موضوع الحكم واعتبار بلوغ النصاب فهي مثل قوله في صحيحة زرارة ما انبتت الارض من الحنطة والشعير والتمر والزبيب ما بلغ خمسة اوسق ففيه العشر وما كان منه يسقى بالرشاء والدوالي والنواضح ففيه نصف العشر فان المعهود في سببية بلوغ النصاب لثبوت العشر ونصف العشر فيما انبتته الارض الذي هو اسم لجميعه لا للزائد عن مؤنته مجازفة واما حسنة ابي بصير ومحمد بن مسلم او صحيحتهما فربما استدل بعضهم للمذهب المشهور لما يدعى ان المنساق من قوله فيما يحصل في يدك بعد مقاسمته ارادة ما يبقى منه من غلته بعد اداء مؤنته خصوصا على تقدير ان يكون متن الرواية بلفظ فاجرته بدل فاحرثه كما في بعض النسخ فانه لا يقال عرفا قد حصل في يده من زراعته او تجارته او صناعته كذا وكذا من الحنطة او غيرها الا على الفائدة التي استفادها من عمله وفيه ان هذا في غير مثل المقام الذي قيده بما بعد مقاسمته فانه اذا قيل لاحد الشريكين في زراعة الذي حصل في يده مما اخرجه الله من الارض بعد مقاسمته مع الاخر كان لا ينساق منه الا جميع حصته من الزراعة لا الباقي له بعد اداء مؤنته كما لا يخفى و اضعف من ذلك دعوى ان المقاسمة في العادة انما تقع بعد اخراج المؤنة من الوسط ضرورة ان المؤنة غالبا انفصل قبل حصول الثمرة من مال الزراع او في ذمته ودعوى كون العادة جارية باخراجها من الحاصل قبل مقاسمته مما لا ينبغي الاصغاء اليها بل لو ادعى مدع جري العادة على عكسه لكان اولى بالقبول ان الغالب كون المنصوبين لمباشرة القسمة واستيفاء حصة السلطان وسلطانهم على راي الفقهاء الذين لا يقولون باستثناء المؤنة والحاصل انه لا ينبغي الالتفات الى مثل هذه الدعاوي الحدسية الحاصلة من النظر في العارية عن البينة وربما يستدل له ايضا برواية علي بن شجاع النيسابوري انه سأل ابا الحسن عليه السلام عن رجل اصاب من ضيعته من الحنطة مائة كر ما يزكى فاخذ منه العشر عشرة اكرار وذهب منه بسبب عمارة الضيعة ثلثون كرا وبقي في يده ستون ما الذي يجب لك من ذلك وهل يجب لاصحابه من ذلك عليه شيء فوقع لي منه الخمس مما يفضل من مؤنته فانها صريحة في اخذ العشر من جميع ما حصل من الارض وان المؤنة خرجت بعد ذلك وهو وان كان في كلام السائل الا ان الامام عليه السلام قرره على ذلك ولم ينكره وتقريره حجة وفيه ان الظاهر كون لفظ اخذ بالبناء للمجهول وكون الاخذ هو عامل السلطان الذي قد اشرنا الى ان بناءهم بحسب الظاهر لم يكن على استثناء المؤنة فليس ترك تعرض الامام عليه السلام لبيان حاله كاشفا عن شرعية فعله وصحة عمله ومما يؤيد كونه بالبناء للمجهول وكونه من فعل العامل مضافا الى انسباقه في حد ذاته من سوق الكلام سؤاله ثانيا عن انه هل يجب لاصحابه من ذلك عليه شيء فانه مشعر بعلمه بان جزءه يكون ما اخذ منه حيث لم يكن واصلا لاصحابه موجبا لبراءة ذمته كما لا يخفى على المتامل واستدل له ايضا بوضع الشارع العشر فيما سقته السماء او سقي سيحا ونصف العشر فيما سقي بالدوالي ونحوها مما فيه مؤنة زائدة بدعوى ان هذا يكشف عن كون المؤنة ملحوظة لدى الشارع في اصل شرع الزكوة وان سقوط النصف عما سقي بالدوالي بلحاظ مؤنته ولذا طرد في محكي الغنية والوسيلة والمنتهى والدروس نصف العشر الى كل ما فيه مؤنة زائدة فلو بني على احتساب المؤنة مطلقا لم يكن في ذلك فرق بين الامرين بل كيف يحتسب مؤنة السقي الموجبة لاسقاط نصف العشر من جملة المؤنة ويخرج نصف العشر بعد اخراجها وحيث ان هذا امر مستبعد احتمل في محكي البيان اسقاط مؤنة السقي فيما فيه نصف العشر واحتساب ما عداها من المؤن وفيه انه لا احاطة للعقول بمناطات الاحكام التعبدية فمن الجائز ان يكون سقوط النصف عما سقي بالدوالي وشبهها بملاحظة ما فيه من زيادة التعب في قلة الثمر نوعا والا فالمؤنة المالية مما لا ضابطة لها فكثيرا ما يتوقف تحصيل الماء وتعمير الارض فيما سقي سيحا بالنسبة الى الاماكن البعيدة عن الماء خصوصا في السنين المجدبة على صرف مال اكثر باضعاف مما يحتاج اليه السقي بالدوالي في الاماكن القريبة من الشطوط ونحوها والحاق هذه الموارد بما سقي بالدلاء في اسقاط النصف بازاء المؤنة كما حكي عن الغنية وغيره قياس مستنبط العلة مع وجود الفارق اذ ليس للمؤن الاتفاقية للزرع الذي يسقى سيحا حد معروف بل يختلف غاية الاختلاف فلا يعقل مقايستها بما يسقى بالدوالي والحاصل ان المتبع في مثل المقام ظواهر الادلة التعبدية فان قلنا بدلالتها على ثبوت العشر ونصف العشر في جميع ما انبتته الارض فهو والا لرجعنا الى الاصل الحاكم ببراءة الذمة عن الزائد على المتيقن واستدل للقول باستثناء المؤنة بالاصل بعد الخدشة في ادلة النافين بما تقدمت الاشارة اليه ما فيه وبقوله تعالى خذ العفو وأمر بالعرف واعرض عن الجاهلين فان عفو المال على ما عن الصحاح ما يفضل عن النفقة وفي كلمات بعض ما يفضل عن مؤنة السنة وكيف كان فما يقابل المؤنة لا يسمى عفوا جزما وبان النصاب مشترك بين المالك والفقراء فلا يختص احدهم بالخسارة عليه كغيره من الاموال المشتركة ومخالفته لغيره من الاموال المشتركة في غالب احكامه لدليل لا تقتضي رفع اليد عما يقتضيه قاعدة الشركة فيما لا دليل عليه وبان الزكوة في الغلات يجب في النماء والفائدة وهو لا يتناول المؤنة وبقوله عليه السلام في صحيحة محمد بن مسلم او حسنة ابن هاشم ويترك للحارس العذق والعذقان والثلاثة لحفظه اياه وربما خصصه من المدعى مدفوعة بعموم التعليل مع انه لا قائل بالفرق بين مؤنة الحارس وغيره وبما عن الفقه الرضوي في بعض نسخه بعد خراج السلطان ومؤنة العمارة والقرية وعن بعض اخر بعد خراج السلطان ومؤنة القرية وقد اشرنا آنفا الى ان المراد بمؤنة القرية ما له دخل في الزرع لا مؤنتها من حيث هي وفي الجميع نظر اما الاصل فمقطوع بما عرفته من ظهور الادلة في سببية بلوغ النصاب لثبوت العشر ونصف العشر في جميع ما انبتته الارض واما الآية فمفادها بعد تسليم المقدمات المزبورة استثناء مؤنة المالك لا الزرع كما هو المطلوب ودعوى استفادة استثناء مؤنة الزرع من ذلك ايضا اما لكونها داخلة في مؤنته او بالاولوية مدفوعة اولا بان العمل بالفحوى والاولوية فرع جواز العمل باصلها وهو غير جائز اذ لم ينقل عن احد القول باختصاص الزكوة بفاضل المؤنة وثانيا انه اذا زاد العشر او نصف العشر عن نفقته فاخذ الساعي مجموع الزائد فقد اخذ العفو من ماله فلا منافاة بينه وبين احتساب المؤنة على المالك اذا فضل بمقدار حق الفقير واما ما قيل من ان النصاب مشترك بين المالك والفقراء فلا يختص احدهم بالخسارة

على راي سلطانهم خ

ادلة استثناء المؤن

وفي الجميع نظر

نصيبه بعد التلف اعرف من عدم كونه شركة حقيقية انه ان تم فهو بالنسبة الى المؤن اللاحقة عن تعلق حق الفقراء بها بدعوى عدم القول بالفصل له الا على تركب غير نافع ومن هنا يظهر الخدشة في الاستدلال بقوله عليه السلام ويترك للحارس العذق والعذقان والثلاثة فانه لا يدل الا على استثناء المؤنة المتاخرة عن زمان الخرص الذي هو بعد تعلق الوجوب ولم يثبت الاجماع على عدم الفرق بينها وبين المؤن السابقة عليه وربما نوقش فيه ايضا بانه على خلاف المطلوب ادل فان تخصيص الاستثناء في اخبار الخرص بالعذق والعذقين والثلاثة للحارس من اقوى الشواهد على عدم احتساب سائر المؤن وان ترك العذق والعذقين كهيئة احتسابا لتمام اجره وهو اشارة من باب التخفيف المستحب للحارس والا لكان ينبغي ان يحتسب جميع المؤن واما ان يؤخر ذلك كله الى ما بعد الجذاذ وبعضه ان ظاهره يقتضي ما فيه من التعليل من باب الاستحقاق لا التخفيف واوضح من ذلك دلالة على استثناء ما يستحقه الحارس ما في ذيل هذا الحديث من التصريح بحال اجر الحارس ففي الكافي باسناده عن زرارة ومحمد بن مسلم وابي بصير عن ابي جعفر عليه السلام في قول الله عز وجل واتوا حقه يوم حصاده فقالوا جميعا قال ابو جعفر عليه السلام هذا من الصدقة يعطي المسكين القبضة بعد القبضة ومن الجذاذ الحفنة بعد الحفنة حتى يفرغ ويعطي الحارس اجرا معلوما ويترك من النخل معافارة وام جعرور ويترك للحارس يكون في الحائط العذق والعذقان والثلاثة لحفظه اياه ورواه الشيخ في التهذيب عن محمد بن يعقوب نحوه الا انه قال ويترك للحارس اجرا معلوما بدل يعطي وكيف كان فهذه الصحيحة هي عمدة ما يصح الاستدلال به للمذهب المشهور ولكنها غير وافية بعموم المدعى الا بضميمة الاجماع كما ادعي وهو غير ثابت فيشكل التعويل عليه اما ما قيل من ان الزكوة في الغلات تجب في النماء والفائدة ففيه ان هذا هو عين الدعوى واما الرضوي فليس بحجة ولكن فيهما شيء يهون فيه المسئلة من الفروع العامة البلوى التي يجب معرفتها والفحص عنها على كل من يجب عليه الزكوة فيمتنع عادة غفلة اصحاب الائمة عليهم السلام عن ذلك وعدم الفحص عن حكمها مع شدة حاجتهم الى معرفته كما انه يستحيل عادة ان يشتهر لديهم استثناء المؤنة مع مخالفته لما هو المشهور بين العامة من غير وصوله اليهم من ائمتهم عليهم السلام وعلى تقدير عدم اشتهار الاستثناء عندهم يكون الحكم لديهم لا محالة على حسب اراء العامة من عدم الاستثناء اذ المفروض عدم نقلهم عن هذا الحكم مع عموم ابتلائهم به فهم اما كانوا قائلين بالاستثناء او بعدمه وعلى الاول لم يكن ذلك الا لوصوله اليهم من الامام عليه السلام لقضاء العادة بمخالفة صدور مثل هذا الحكم المخالف لما عليه العامة عن اجتهاد ورأي من غير مراجعة الامام وعلى تقدير كونهم قائلين بعدم الاستثناء كما عليه العامة امتنع عادة ان يشتهر خلافه في الاعصار المتاخرة عنهم تعويلا على الوجوه الضعيفة التي ذكروها في مقابل اطلاقات الادلة بل انما يعول المتاخرون على مثل هذه الادلة ويعدونه دليلا بعد ان وجدوا الحكم معروفا في المذهب لم يجدوا نصا خاصا يدل عليه والحاصل انه يصح ان يدعى في مثل المقام استكشاف رأي الامام عليه السلام بطريق الحدس من رأي اتباعه فالانصاف انه لو جاز استكشاف رأي المعصوم من فتوى الاصحاب في شيء من الموارد فهذا من اظهر مصاديقه فاذا انضم الى ذلك ما في الصحيحة المتقدمة من استثناء ما يستحقه الحارس من الاجر والعذق والعذقين مع ما سمعته من دعوى عدم القول بالفصل بينه وبين سائر المؤن ووقوع التصريح بخروج مؤنة القرية وخراج السلطان في عبارة الرضوي والهداية والمقنع وغيرها مما يغلب على الظن كونه تعبيرا عن متون الاخبار لا يبقى مجال للتشكيك فيه والله العالم بحقائق احكامه ثم انه هل يعتبر النصاب بعد المؤنة فلا زكوة فيما لو نقص باستثنائها عن النصاب ام قبلها فيزكى الباقي وان قل اذا كان المجموع نصابا ام يفصل بين ما سبق على الوجوب كالسقي والحرث فيعتبر النصاب بعده وما تاخر عنه كالجذاذ والحصاد واجرة الناطور ونحوها فيعتبر قبله وجوه بل اقوال اشهرها بل المشهور على ما صرح في الجواهر الاول وهو الاشبه لاصالة براءة الذمة عن وجوب الزكوة فيما نقص بعد اخراج المؤنة عن النصاب وربما يشهد له ايضا عبارة الفقه الرضوي بناء على حجيته فان المنساق من قوله بعد بيان مقدار النصاب فاذا بلغ ذلك وحصل بعد خراج السلطان ومؤنة العمارة والقرية اخرج منه العشر الخ كون الظرف اي لفظ بعد متعلقا بالفعل الواقع قبله لا بكلمة اخرج الواقعة بعده فلا قصور في دلالته ولكن الشان في حجيته فليتامل واستدل له ايضا بان ظاهر ادلة اعتبار النصاب ثبوت العشر ونصف العشر في مجموع النصاب فيكون الواجب عشر النصاب فما دل على استثناء المؤن لا بد وان يجعل مقيدا لادلة اعتبار النصاب بما بعد جميع المؤن ابقاء للفظ العشر ونصف العشر على ظاهره من الاطلاق توضيح ذلك ان المنساق من قوله عليه السلام في صحيحة زرارة ما انبتت الارض من الحنطة والشعير والتمر والزبيب ما بلغ خمسة اوساق والوسق ستون صاعا فذلك ثلثمائة صاع ففيه العشر ارادة عشر مجموع الثلثمائة صاع وهو ثلثون صاعا فهذه الصحيحة ظاهرها انه اذا بلغ ما انبتته الارض ثلثمائة صاع يثبت فيه ثلثون صاعا وقد علم بما دل على استثناء المؤنة اجمالا انه اذا كان جميع ما انبتته الارض بالغا ثلثمائة صاع لم يجب عشر جميعه اي ثلثون صاعا فيحتمل ان يكون المراد بقوله ففيه العشر اي فيما يبقى منه بعد اداء المؤنة فيكون اطلاقه منزلا على الغالب من عدم استيعاب المؤنة الجميع وان يكون المراد بقوله ما بلغ خمسة اوساق ما بلغ هذا المقدار بعد وضع المؤن كلها ولكن الاحتمال الثاني اوفق بظاهر قوله ففيه العشر حيث ان ظاهره ارادة عشر مجموع الخمسة اوسق لا ما يبقى منه بعد اخراج المؤن فهذا هو الاولى مقتضاه جعل ما دل على استثناء المؤنة مقيدا لادلة اعتبار النصاب بما بعد وضع المؤن ويرد عليه ان هذا ليس باولى من العكس بجعل ما دل على استثناء المؤنة مقيدا لاطلاق فيه العشر بما بعد وضع المؤن ابقاء لظاهر ما دل على اعتبار النصاب على ظاهره من الاطلاق حيث ان ظاهره اذا بلغ مجموع ما انبتته الارض خمسة اوسق لا الباقي منه بعد اخراج المؤن فليس ارتكاب احد التقييدين باولى من الاخر فالاحتمالان متكافئان والمرجع الاصول العملية وهي اصالة البراءة عن وجوب الزكوة فيما نقص عن خمسة اوسق بعد اخراج المؤنة عنه ولكن هذا دليلا على المطلوب لا يقال ان مقتضى عمومات ثبوت الزكوة في الغلات من مثل قوله عليه السلام فيما سقته السماء العشر ثبوت الزكوة في مطلق ما انبتت الارض قليلا كان او كثيرا وقد خصص ذلك بما دل على اعتبار النصاب ولكنه لم يعلم المراد من ادلة النصاب من انه هل اريد اعتباره بعد اخراج المؤنة ام قبله فهو من قبيل المخصص المجمل المردد بين الاقل والاكثر فمقتضى

في اعتبار النصاب بعد المؤنة او قبل

هل المقام من باب التخصيص بالمجمل

القاعدة في مثل المقام الاقتصار في رفع اليد عن العموم على القدر المعلوم ارادته من المخصص وهو ما يبلغ مجموعه خمسة اوسق واما ما يبلغ مجموعه بعد استثناء المؤنة ذلك المقدار فلم يعلم ارادته من المخصص فالمرجع فيه اصالة العموم لا الاصول العملية لانا نقول ان المقام ليس من قبيل التخصيص بالمجمل المردد بين الاقل والاكثر فان ما دل على استثناء المؤنة بنفسه مخصص لتلك العمومات سواء كان هناك دليل آخر يدل على اعتبار النصاب فيما يجب فيه الزكوة ام لم يكن فانه يدل على انه ليس فيما سقته السماء مما قابل المؤنة العشر وانما مورد هذا الحكم بعد وضع المؤنة وقد علم بدليل اعتبار النصاب بانه لا يجب عشر ما زاد على المؤنة على الاطلاق بل بشرط بلوغ النصاب لكنه لم يعلم من دليل الاشتراط انه هل اعتبر هذا الشرط اي بلوغ النصاب في نفس ما يجب فيه العشر اي ما بقي بعد المؤنة او بانضمامه الى ما قابل المؤنة اي مجموع ما انبتت الارض اذ المفروض كون لفظ الدليل محتملا للامرين من غير مرجح لاحدهما على الآخر فلا بد في مورد الاجمال من الرجوع الى الاصول العملية لا العموم الذي علم اجمالا بعدم ارادة ظاهره منه فالفرق بين ما نحن فيه وبين العام المخصص بالمجمل المردد بين الاقل والاكثر هو ان العام لظهوره في ارادة كل فرد فرد فلا يرفع اليد عن ظاهره بالنسبة الى المشكوك لرجوع الشك فيه لدى التحليل الى الشك في اصل التخصيص بالنسبة الى هذا الفرد واما فيما نحن فيه فقد علم في مورد الشك ايضا بعدم كون العام باقيا على ظاهره من الاطلاق اي عدم كون الوجوب المتعلق به وجوبا مطلقا بل مشروطا بشرط غير معلوم التحقق فلا مسرح للرجوع الى اصالة العموم او الاطلاق بعد العلم بعدم كون العموم او الاطلاق مرادا بالنسبة الى فاقد هذا الشرط الذي لم يعلم بتحققه بل الاصول العملية وهي برائة الذمة عن التكليف من غير فرق في ذلك بين كون الشك ناشئا عن اجمال مفهوم الشرط او اشتباه مصاديقه او غير ذلك من اسباب الاشتباه كما لا يخفى على المتأمل وربما يؤيد ايضا اعتبار النصاب بعد المؤنة اشعار الصحيح الدال على استثناء اجرة الخارص والعذق والعذقين لحكم المعافارة وام جعرور قبل الخرص عدم ملاحظتها في النصاب فليتأمل واستدل للقول الثاني بظهور الادلة في سببية بلوغ ما انبتت الارض خمسة اوسق في وجوب العشر بالنسبة الى كل جزء من اجزاء النصاب وقد علم بما دل على استثناء المؤنة عدم وجوبه في جميع اجزاء النصاب فيرفع اليد عن هذا الظاهر بالنسبة الى ما يقابل المؤنة ويعمل فيما بقي على حسب ما يقتضيه سببية النصاب للوجوب وفيه ما عرفت من معارضة هذا الظاهر بظهور قوله فيه العشر في ارادة عشر مجموع الخمسة اوسق لا في الجملة اي خصوص ما يبقى بعد المؤنة فلاحظ واستدل للقول بالتفصيل بين المؤن السابقة على الوجوب والمتأخرة عنه باطلاق الحكم بوجوب العشر فيما بلغ خمسة اوسق حيث ان ظاهر قوله عليه السلام ففيه العشر ارادة عشر جميع الخمسة اوسق فان مقتضاه الحكم بسببية بلوغ النصاب لوجوب اخراج عشره مطلقا وحيث علم انه لا يجب الزكوة فيما قابل المؤنة اقتضى ابقاء ذلك الحكم على ظاهره تقييد بلوغ النصاب بكونه بعد اخراج مثل البذر واجرة الحرث وغيرها من المؤن السابقة على الوجوب واما المؤن اللاحقة كالحصاد ونحوه فليس اخراجها من الوسط منافيا لاعتبار النصاب قبله بل هو من مقتضيات قاعدة الشركة التي اقتضاها اطلاق قوله ما بلغ خمسة اوسق ففيه العشر كما لا يخفى على المتأمل وفيه ما عرفت فيما سبق من ضعف القول بالشركة الحقيقية وعدم الالتزام بشيء من لوازمها فلا يصح الالتزام بان الحق الثابت للفقير في هذا المال عند تعلق الوجوب هو ثلثون صاعا ولكنه صرف في حفظه واصلاحه كذا فلا يجب الا دفع ما بقي منه بعد وضع ما يخص الفقير فالحق ما هو المشهور من عدم الفرق بين المؤن السابقة واللاحقة في اعتبار النصاب كما ربما يؤيده بل يشهد له اخبار الخرص بالتقريب الذي تقدمت الاشارة اليه ثم ان المراد بالمؤنة هو معناها العرفي وهو ما يغرمه المالك في نفقة هذه الثمرة من مثل البذر واجرة الارض والحرث وشبهها فالمراد بالمؤنة ما يغرمه المالك على الغلة مما يتكرر كل سنة عادة وان كان قبل عامه كاجرة الفلاحة والحرث والسقي واجرة الارض وان كانت غصبا ولم ينو اعطائه مالكها واجرة الحافظ ومؤنة الاجير وما نقص بسببه من الآلات والعوامل حتى ثياب المالك ونحوها ولو كان النقص مشتركا بينها وبين غيرها وزع وعين البذر وان كان من ماله المزكى ولو اشتراه تخير بين استثناء ثمنه وعينه وكذا مؤنة العوامل المثلية واما القيمية فقيمتها يوم التلف ولو عمل معه متبرع لم يحتسب اجرته اذ لا تعد المنة مؤنة عرفا ولو زرع مع الزكوي غيره قسط ذلك عليهما ولو زاد في الحرث عن المعتاد لزرع غير الزكوي لم يحتسب الزائد ولو كانا مقصودين ابتداء وزع عليهما اما بقصد لهما او خص احدهما بما يقصد ولو كان المقصود بالذات غير الزكوي ثم عرض قصد الزكوي بعد اتمام العمل لم يحتسب من المؤن ولو اشترى الزرع احتسب ثمنه وما يغرمه بعد ذلك دون ما سبق على ملكه وحصة السلطان من المؤن اللاحقة لبدو الصلاح في اعتبار النصاب قبلها انتهى فكانه اراد بهذا الكلام التنبيه على مصاديقها العرفية فالاولى ايكالها الى العرف فان ما ذكره بعضه لا يخلو من تأمل فما يعد عرفا من مصارف هذه الزراعة بحيث لو سئل عن مقدار ما صرف في تحصيلها الاجاب بكذا وكذا فهو مؤنتها وما قصد العباد من تقييد موضوع المؤنة بما يتكرر في كل سنة لعله للاحتراز عن مثل حفر الآبار وكري الانهار ونحوها مما يعد عرفا من اسباب عمارة الارض وهي كثمن الارض التي يشتريها لا يعد عرفا من مؤنة اشخاص الزراعات الحاصلة فيها وان كان لدى التحليل لم يقصد باصل شرائها الارض او اجراء النهر اليها الا الانتفاع بالزرع الحاصل كما لا يخفى على من راجع العرف فما في كلمات بعض من بسط مثل هذه المؤن على السنين المتكررة بمقدار قابليتها للبقاء لا يخلو من مناقشة نعم لو دعاه الحفر بئر او قناة خصوص زراعة لعدت عرفا من مؤنتها كما انه لو اشترى ارضا لذلك لكان ثمنها ايضا كذلك فليتأمل ولكن هذا بالنسبة الى زراعة هذه السنة التي بملاحظتها حفر هذه البئر او كرى هذا النهر دون سائر السنين الآتية التي يكون حال البئر والقناة بالمقايسة اليها حال الارض التي ملكها في السنين السابقة بشراء ونحوه مع كون ما صرف في تحصيلها معدودا من مؤنتها وكيف كان فقد عرفت انه لم يرد في شيء من النصوص الواصلة الينا التصريح باستثناء المؤنة على ما وقع في عبارة الفقه الرضوي من التعبير بلفظ المؤنة من غير اضافتها الى الزرع او الغلة كما هو المدعى بل الى القرية وانما التزمنا باستثنائها بدعوى استكشافه من الشهرة المعتضدة بالاجماعات المحكية وعلى القول بالتفصيل بين بعض المؤن التي دلت الادلة على استثنائه كاجر الخارص

والعذق والعذقين له فان بنينا على ان ما استكشفناه بهذا الدليل هو كون لفظ المؤنة الواقعة في كلمات الاصحاب في فتاويهم ومعاقد اجماعاتهم المحكية بمنزلة كونها واردة في نص معتبر في وجوب الرجوع الى العرف في تشخيص مفهومها كان ليس بالبعيد فنقول ان هذه الكلمة وكذا لفظ النفقة وشبهها من الالفاظ التي يؤدى مؤداها لا تخلو من اجمال والقدر المتيقن من ذلك ما ينفقه على نفس هذه الزراعة من مثل البذر واجرة الحرث واجارة الارض في تلك المدة وتسطيح الارض وتنقية النهر مما لا يبقى له بازائه مال بعد استيفاء الحاصل واما مثل ثمن الارض او العوامل التي يشتريها للزراعة او الآلات التي يستعملها فيها مما يبقى عينها في ملكه بعد استيفاء الحاصل فهي خارجة عن ذلك بل لا يبعد شيء من مثل ذلك نفقة الزراعة بل الزراعة تعد عرفا من فوائد تلك الاشياء التي تملكها كتحصيل الزرع الحاصل ان نفقة الشيء ما يصرف فيه لا ما ينفق في تحصيل الاشياء التي يتوقف الزرع على تحصيلها ثم لا احتساب ما يرد على الآلات والادوات او ثياب العامل او الارض التي حصل فيها الزرع من النقص من المؤن وجه ولكن الاوجه انصراف اطلاق المؤنة عنها ولا اقل من خروج مثلها عن القدر المتيقن الذي يمكن الالتزام باستثنائه ففي مواضع الشك يجب الاخذ بعمومات ادلة الزكوة ثم بناء على ما صرح به غير واحد من موافقة القول باستثناء المؤنة للاصل لانه لم يبق في الادلة التسعة ما يدل باطلاقه او عمومه على ثبوت الزكوة فيما يقابل المؤنة اتجه الرجوع في موارد الشك الى اصالة البرائة ولكن المبنى ضعيف كما عرفت واما اللواحق فمسائل الاولى كلما سقي سيحا او بعلا او عذيا ففيه العشر وما سقي بالدوالي والنواضح ففيه نصف العشر بلا خلاف فيه على الظاهر بل عن غير واحد دعوى الاجماع عليه ويدل عليه مضافا الى ذلك اخبار مستفيضة ان لم تكن متواترة منها صحيحة زرارة وبكير عن ابي جعفر عليه السلام قال في الزكوة ما كان يعالج بالرشاء والدلاء والنضح ففيه نصف العشر وان كان يسقى من غير علاج بنهر او عين او بعل او سماء ففيه العشر كاملا الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة التي قد تقدم بعضها في المسألة السابقة ويأتي ايضا بعض اخر ولا حاجة الى استقصائها بعد وضوح الحكم وكونه موردا لاتفاق النص والفتوى والمدار في وجوب العشر ونصف العشر على ما يظهر من النصوص والفتاوى كما صرح به في الجواهر على احتياج ترقية الماء الى الارض الى آلة من دولاب ونحوه وعدمه فلا عبرة بغير ذلك من الاعمال كحفر الانهار والسواقي وان كثرت مؤنتها والتعبير بالترقية للجري مجرى الغالب الا فربما يكون الماء في مكان عال ولكن يحتاج ايصاله الى الزرع الى نقله من ذلك المكان بالة من دلو وشبهه ولذا جعل بعض المعبار في ذلك احتياج اصل ايصال الماء الى الزرع الى العلاج واستغنائه عنه بل عن المتأمل ان ظاهرهم الاتفاق على هذا الضابط وان اختلفت عباراتهم بل عن المنتهى نفي جعل المعيار افتقار السقي الى المؤنة وعدمه ان عليه فقهاء الاسلام ولكنك خبير بقصور هذه العبائر جميعها عن افادة المراد اذ المراد بها على الظاهر هو بيان اناطة العشر بجريان الماء ووصوله الى الزرع على حسب ما يقتضيه طبع الماء عند تخلية سبيله بعد جعله معدا للجري على تلك المزرعة ولو بسد سبيله المتعارف الموجب لترقيته واستعلائه عليها واعداد المحل لوصول الماء اليه واصلاح مجراه وازالة موانعه وسد ثغوره وغير ذلك من الشرائط المعتبرة في تحقق الايصال وحصول السقي مما يتوقف في العادة على المؤنة والعلاج ويمتنع حصول السقي بدونه واناطة نصف العشر بعدم كون وصوله اليه بمقتضى طبعه بل بنقله اليه بآلة من دولاب وشبهه فمرادهم بافتقار السقي او الايصال الى المؤنة ما كان من القسم الاخير وان صدق على الاول ايضا انه مفتقر الى المؤنة لامتناع حصوله بدونها وكيف كان فلا مشاحة في التعبير بعد وضوح المراد ولكن قد يشكل الامر في بعض الموارد من انه هل هو ملحق بالقسم الاول او الثاني كما لو حصر ماء البئر بوضع شيء ثقيل عليه ابوبة في وسطه بحيث اثر الثقل في فوران ماء البئر من الانبوبة وجريه على الارض فهل هو بعد من السقي بالسيح او يلحق بالنواضح والدوالي ام يفصل بين ما كان احداث هذا العلاج موجبا لجريه دائما على وجه الارض دائما من غير حاجة الى اعمال عمل آخر حال السقي وبين ما اذا لم يكن كذلك بان كان خروج الماء منها لدى السقي محتاجا الى استعمال معالجات اخر كتحريك الانبوبة او النفخ فيها وشبهه فيلحق الاول بالاول والثاني بالثاني وجوه ولعل الاخير اوجهها وعلى تقدير الشك فالمرجع اصالة برائة الذمة عما زاد عن نصف العشر والله العالم وان اجتمع الامران كان الحكم للاكثر بلا نقل خلاف فيه بل عن الغنية وظاهر التذكرة وغيرهما دعوى الاجماع عليه وان تساويا اخذ من نصفه العشر ومن نصفه نصف العشر بلا نقل خلاف فيه ايضا بل عن غير واحد دعوى الاجماع ويدل عليه وعلى سابقه مضافا الى الاجماع حسنة معوية بن شريح عن ابي عبد الله عليه السلام قال فيما سقت السماء والانهار او كان بعلا العشر واما ما سقت السواني والدوالي فنصف العشر فقلت له فالارض تكون عندنا تسقى بالدوالي ثم يزيد الماء فتسقى سيحا فقال ان ذا ليكون عندكم كذلك قلت نعم قال النصف والنصف نصف بنصف العشر ونصف بالعشر فقلت الارض تسقى بالدوالي ثم يزيد الماء فتسقى السقية والسقيتين سيحا قال وكم تسقى السقية والسقيتين سيحا قلت في ثلثين ليلة اربعين ليلة وقد مكث قبل ذلك في الارض ستة اشهر سبعة اشهر قال نصف العشر وهل الاعتبار في الاكثرية بالاكثرية عددا او زمانا او نموا او نفعا وجوه بل اقوال واستدل للاول بانه هو المتبادر الى الذهن من النص والفتوى لا سيما في الرواية من ان استفصل عن زمان تحقق السقية والسقيتين لا عن عدد السقيات بالدوالي لامكان جريه مجرى العادة من كون اكثرية الزمان علامة اكثرية العدد فتعود في الحقيقة الى الاستفصال عن عدد السقيات بالدوالي ويحتمل ان يكون المقصود بالاستفصال استكشاف حال السقية والسقيتين من حيث الكمية ووفور الماء اذ رب سقية كاملة يحصل بالسيح تقوم مقام عدة سقيات بالدوالي وهذا يتكشف من طول مدة السقية والسقيتين وقصرها فيكون المدار على هذا ايضا على اكثرية العدد ولكن اعم من الحقيقية والحكمية لا الزمان من حيث هو ولعل القائل باعتبار الاكثرية نموا او نفعا اراد هذا المعنى وهو لا يخلو من قوة اذ لا اعتداد بعدد السقيات من حيث هو ولا بطول مدتها من حيث هي في ما ينسبق الى الذهن من اطلاق قول القائل ما سقي بالسيح ففيه كذا وما سقي بالدوالي ففيه كذا بل المتبادر منه ارادة السقي الذي يقوم به تعيش الزرع ونموه والاقرب سقي لا فائدة فيه للزرع بل قد يكون مضرا كما انه قد لا يحتاج الزرع في اوقات برودة الهواء الى السقي مدة شهر او شهرين فالعبرة بالسقي المفيد للزرع في اوقات حاجته اليه في تعيشه ونموه فقد يحصل في اوان شدة حاجة الزرع الى الماء زيادة الماء زيادة مفرطة يبقى اثرها الى ان يستغنى الزرع عن الماء ويبلغ اوان حصاده بحيث لو لا هذه الزيادة لكان في كل يوم او يومين او ثلثة محتاجا الى السقي

هل المقام من باب التخصيص بالمجمل

التفصيل في المؤنة بين السابقة واللاحقة

ما المراد من المؤنة المستثناة

بيان مقدار الزكوة

اذا اجتمع في سقي الزرع السيح والدوالي

[illegible] عليها [illegible] وقد مضت [illegible]

بالدوالي فكان الامام عليه السلام اراد بالاستفصال استكشاف هذا المعنى ولا افوق كلام السائل يشهد بان السقي بالدوالي كان اكثر من سقيه
او سقيين والحاصل ان المناط الحكم بالاكثرية بطبيعة السقي الذي يحتاج اليه الزرع في نموه وغائه اولى بالاعتبار واقرب الى الذهن بعد التدبر في النصوص
وقد اشرنا الى ان هذا بحسب الظاهر هو مراد من جعل المدار على الاكثرية زمانا كما يشعر بذلك ما ذكروه دليلا له من ان التسقية بالسيح قد تنا...
بالناضح وقد حكى القول به عن التذكرة والقواعد والايضاح والدروس والموجز الحاوي وكشف الالتباس وتعليق النافع وجامع المقاصد ويحتمل
قويا رجوع القول باعتبار الاكثرية زمانا ايضا الى ما قويناه والا فهو ضعيف دعوى استفادته من الاستفصال الوارد في الخبر المزبور مدفوعة بما عرفت
وهل يكفي في الاكثرية المعتبرة في المقام مطلقها اي الاكثرية الحقيقية الحاصلة بزيادة ولو واحدة بناء على اعتبار العدد فلو كان السقي باحدهما مائة و
بالاخرى احدى وتسعين سقية لكان الحكم تابعا للثاني ام الاكثرية العرفية بان كان التفاوت بينهما بمقدار يعتد به عرفا بحيث لو سئل عن انه هل يبقى هذه

[illegible]

الفقير بعشره نظير ما لو نذر ان يتصدق بعشر ما يحصل له من ثمرة الاشجار المملوكة له في هذه السنة على تقدير بلوغها بعد اخراج مؤنتها الى هذا الحد
فان مفاد ما عرفت ليس الا بلوغ مجموع ثمرتها من اول حصولها الى آخره الى هذا الحد لا بوصف الاجتماع وقضية ذلك انه لو تبين في الحكم بوجوب العشر حين
الاخذ في الادراك الى ان يكمل النصاب فاذا كمل النصاب وجب التصدق بعشره مع بقاء عينه وعلى تقدير الاتلاف فمثله او قيمته كما في مسئلة النذر وما
ذكرناه فيما سبق من اشتراط وجوب الزكوة بالتمكن من التصرف في مجموع النصاب فليس منافيا لذلك اذ قد عرفت في محله ان المقصود بذلك الاحتراز عن
الملك التام الذي ليس للمالك الاستقلال بالتصرف فيه من مثل المغصوب الغائب الذي لا يد له عليه لا مثل المقام الذي جرى عليه يد
تصرف فيه تصرفا اختياريا نعم لو خرج عن ملكه قهرا على التدريج بان غصب شيئا فشيئا او تلف بلا تفريط وتدرك لذلك اتجه القول بنفي الزكوة لنقص ملكه
حال تعلق الوجوب اما الاول وان خرج بعض النصاب عن ملكه قبل تعلق الوجوب ولكن حيث كان خروجه باختياره فهو بحكم الباقي عنده في كونه
شمول العمومات ادلة الزكوة وعدم خروجه عنها بما دل على اعتبار التمكن من التصرف فليتأمل وكيف كان فالقول بعدم اعتبار اجتماع مجموع

[illegible]

ونسبه الى عامة اهل العلم فقال فالمنتهى لو تعددت الانواع اخذ من كل نوع بحصته لينتفي الضرر عن المالك باخذ الجيد وعن الفقراء باخذ الردي وهو قول
عامة اهل العلم وقال مالك والشافعي اذا تعددت الانواع اخذ من الوسط والاولى اخذ عشر كل واحد لان الفقراء بمنزلة الشركاء انتهى اقول هذا انما
بالشركة الحقيقية على سبيل الاشاعة كما لعله المنسبق الى الذهن من قوله عليه السلام فيما سقته السماء العشر واما بناء على ما قويناه من منع الشركة الحقيقية وان المراد
بالخبر المزبور بيان مقدار الحق الذي جعله الله تعالى للفقير في هذا المال بان امر مالكه بان يتصدق به عليه فالمنساق منه ارادة مطلق عشره المقتضي لحصول الاجزاء
باي عشر يكون لان ارادة الكسر المشاع من لفظ العشر الواقع في حيز الامر بالتصدق به بعيد فالمتجه على هذا جواز اخراج الجميع من الارده فضلا عن الوسط
اللهم الا ان يدعى انصراف اطلاقات الادلة عنه كما ليس بالبعيد وربما يستدل للمنع عنه بقوله تعالى ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون والاخبار الواردة
من طرق الخاصة والعامة الناهية عن اخراج بعض الانواع الذي هو من ردي التمر كالمعافارة وام جعرور وفيه ان هذا اخص من المدعى اذ قد يكون الجميع
من الجيد ولكنها مختلفة في الجودة فبعضها اضافة فلا يطلق على شيء منها الخبيث كي يتناوله الاية والروايات المشار اليها مع انه داخل في محل الكلام وكيف كان
فعدم الاجتزاء بالارده مطلقا ان لم يكن اقوى فلا ريب في انه احوط والله العالم **المسئلة الخامسة** اذا مات المالك وعليه دين فظهرت الثمرة بعد موته
وبلغت الحد الذي يجب فيه الزكوة قبل قضاء الدين لم يجب على الوارث زكوتها بناء على ان التركة قبل الوفاء بحكم مال الميت في وجوب صرفها الى ما يتوقف عليه نفسه
من وفاء دينه وعدم استحقاق الوارث للتصرف في شيء منها عينا او منفعة الا بعد الوفاء فلا يجب عليه زكوتها لانتفاء ملكيته فضلا عن عدم تمكنه
من التصرف فيه ولو قضى الدين بعده وفضل منها النصاب لم يجب الزكوة لانها حين بدو صلاحها الذي هو وقت تعلق الوجوب كانت على حكم مال الميت الذي
هو خارج عن متعلق الخطاب بالزكوة ولكن الالتزام بان التركة مع الدين بحكم مال الميت مطلقا ولو مع عدم استيعاب الدين كما هو مقتضى ظاهر العبارة
خصوصا بملاحظة الفرع الذي ذكره اخيرا مما لم يعرف عن احد كما اشار اليه في مفتاح الكرامة فانه بعد ان نقل عن عدة من الكتب موافقة المتن في ان ظاهرها انه
لا زكوة على الوارث ولو فضل النصاب بعد الدين منهم العلامة في المنتهى حيث قال لو مات المالك وعليه دين فظهرت الثمرة وبلغت لم يجب الزكوة على الوارث
لتعلق الدين بها ولو قضى الدين وفضل النصاب لم يجب الزكوة لانها على حكم مال الميت قال ما لفظه قلت وعلى هذا لو مات المالك وعليه درهم واحد وخلف
نخلا فظهرت ثمرتها الف وسق لم يكن فيها زكوة قضى الدين او لا ولو لم يقض الدين ابدا لم يكن في نخيله زكوة ابدا لانها على حكم مال الميت وهذا لا اظن
احدا يقول به انتهى وحيث لا يظن باحد الالتزام بذلك حمل غير واحد من الشراح عبارة المتن على ارادة الدين المستوعب فنزلوا ما ذكره اخيرا على ما اذا حصل
الزيادة بزيادة القيمة السوقية ففي المدارك قال في شرح العبارة ان قول المصنف ره اذا مات المالك وعليه دين يقتضي باطلاقه عدم الفرق بين الدين المستوعب
للتركة وغيره الا ان الظاهر حمله على المستوعب كما ذكره في المعتبر لان الدين اذا لم يستوعب التركة ينتقل الى الوارث ما فضل منها عن الدين عند المصنف ره
وغيره بعضا ممن وصل الينا كلامه من الاصحاب وعلى هذا فيجب زكوته على الوارث مع اجتماع شرائط الوجوب خصوصا ان قلنا ان الوارث انما يمنع من التصرف فيما
قابل الدين من التركة خاصة كما اختاره الشارح وجمع من الاصحاب وقوله ولو قضى الدين وفضل منها النصاب لم يجب الزكوة تنبيه على الفرد الاخفى والمراد
انه لو اتفق زيادة قيمة اعيان التركة بحيث قضى منها الدين وفضل للوارث نصاب بعد ان كان الدين محيطا بها وقت بلوغ الحد الذي يتعلق به الزكوة
لم يجب على الوارث لان التركة كانت وقت تعلق الوجوب بها على حكم مال الميت واذا انتفى وجوب الزكوة مع قضاء الدين وبلوغ الفاضل النصاب وجب
انتفائه بدون ذلك بطريق اولى انتهى وكيف كان فالذي ينبغي ان يقال هو انا ان بنينا على ان تركة الميت ينتقل جميعها بموته الى وارثه وان حق الديان
المتعلق بها من قبيل حق الرهانة او الجناية او غير ذلك من انواع الحقوق فان قلنا بان هذا الحق متعلق بنفس التركة لا بنمائها المتجدد في ملك الوارث
فالنماء على هذا التقدير ملك طلق للوارث يتصرف فيه كيف يشاء سواء كان ما للتركة بقدر الدين ام اقل ام اكثر ولكن المبنى ضعيف لان الظاهر ان الثمرة
تابعة لاصلها في وجوب صرفها في دين الميت على تقدير قصور التركة عن وفائه فهي كاصلها متعلقة لحق الديان فلا فرق بين كون ما يتعلق به
الزكوة من جنس الثمار المتجددة بعد موته او من جنس الانعام المملوكة له حال موته فيشكل تعلق الزكوة بها بعد كونها متعلقة لحق الغير كما في الرهن
اللهم الا ان يقال ان مثل هذا الحق حيث لا يؤثر نقصا في ملكية ما فضل عن الدين ولا يكون مانعا عن التمكن من التصرف فيه بوفاء الدين من غيره
لا يصلح مانعا عن تعلق الزكوة به كما ستشير اليه فليتامل وان بنينا على ان التركة لا ينتقل جميعها الى الوارث الا بعد وفاء الدين وانها على حكم
مال الميت حتى يستوفى منها دينه فان اريد من الحكم بكونها على حكم مال الميت عدم صيرورة شيء منها ملكا للوارث وان فضلت عن الدين فهذا مما
لا يمكن الالتزام به اذ لا معنى للملكية الا اختصاص المال بشخص وعود منافعه اليه وعدم تعلقه بمن عداه وهذه العلاقة تحدث بين الوارث وما فضل
عن الدين بموت مورثه بنص الكتاب والسنة بل الاجماع والضرورة القاضية بانقطاعه عن الميت وخلوصه لوارثه فلو دل دليل لفظي بظاهره على ان
الوارث لا يملكه الا بعد وفاء الدين وجب حمله على ارادة نفي السلطنة الفعلية اي اباحة التصرف لا نفي الاختصاص الذي هو من مقومات مفهوم
الملكية وادعينا الضرورة عليه فغايته ما يمكن الالتزام به بعد مساعدة الدليل هو حجره عن التصرف فيه لا عدم اختصاصه به الذي هو معنى الملكية
ومثل هذا الحجر على تقدير تحققه حيث انه قادر على ازالته بوفاء الدين من عين التركة او من مال اخر كما انه ليس منافيا لاصل الملكية كذلك ليس
منافيا لطلقيتها ايضا فما يفضل عن الدين بالفعل ملك طلق للوارث قادر على التصرف فيه بجميع انواع التصرف بتخليصه من حق الديان وصرفه
فيما يشاء فليس مثل هذا الحجر مانعا عن تعلق الزكوة به ولا عن تنجز شيء من التكاليف الشرعية او العرفية الثابتة للشخص المليء من مثل وجوب

الحج ووفاء الدين والانفاق على الاهل لدى اجتماع سائر شرائطها من هنا يعلم انه لو اريد من الحكم بكونها على حكم مال الميت كونها كذلك في وجوب صرف
كل جزء منها على البدل في وفاء دينه او غير ذلك مما لا ينافي المعنى المزبور اي كون ما يفضل عن الدين على ابهامه مختصا بالوارث اي مملوكا له حقيقة فهو على
تقدير صحته ليس بمانع من تعلق الزكوة به ولكن لقائل ان يقول ان كون ما يفضل عن الدين ملكا طلقا للوارث على اجماله لا يكفي في ايجاب الزكوة
عليه اذا كان نصابا على اطلاقه ولو على القول بجواز تصرفه فيما يفضل عن الدين فضلا عن القول بالمنع عنه لانا ان بنينا على ان الميت احق بتركته بما
يفي بدينه من ورثته من غير فرق بين عين التركة او نمائها كما هو الاظهر فما يقابل الدين على اجماله بحكم مال الميت لا ينتقل الى الوارث الا ان يعطي
بدله بان يوفي الدين من مال اخر فاذا كانت التركة اكثر من الدين يكون ما زاد عما يفي بالدين ملكا للوارث ولكن لا يتشخص ملك الوارث
ما لم يتميز حق الميت حيث ان ما يستحقه الميت من هذا المال امر كلي صح ان يقع كل جزء مصداقا له فالنصاب الباقي بعد وفاء الدين انما يتشخص للوارث
بوفاء الدين من غيره فلو كان بعض هذا النصاب في الدين لكان يفضل من الدين غيره فشيء من اعيان التركة لا يصير بخصوصه ملكا للوارث الا بتشخيص
ما يستحقه الميت في غيره فليس النصاب بخصوصه حاصلا في ملكه كي يجب عليه زكوته نعم لو فرض كون النصاب بعينه مما يفضل عن الدين على كل تقدير
كما لو خلف اموالا كثيرة وعليه دين يسير بحيث لو وفي دينه من اي انواع من تركته ولو من خصوص النخل والزرع الذي يتعلق بثمرته الزكوة لزاد عليه
ما يبلغ النصاب لم يصلح الدين في مثل الفرض مانعا عن وجوبها على الوارث وبدعوى ان الاجمال والابهام انما هو فيما يستحقه الديان من التركة
المحكوم ببقائها على ملك الميت حكما لا فيما يملكه الوارث فان ما تركه الميت جميعه ينتقل الى وارثه عدا ما يقابل دينه على اجماله حتى ولاية تعيين هذا
المجمل لمال الوارث بالنسبة الى التركة حال من جعل لزيد في امواله بعهد او بيمين ما يعادل عشرين دينارا من غير اعتبار شيء من العوارض المشخصة سوى
مقداره ما لمنه او باع صاعا من صبرة على سبيل الابهام او نحوه ففي مثل هذه الموارد لا يؤثر ما يستحقه الغير من ماله حيث لا يتعين له نقصا في ملكية شيء من
اعيان امواله بالخصوص بحيث يمنعه عن التصرف فيه ما لم ينحصر حقه في شخص الا ان يدل دليل تعبدي على الحجر عن التصرف قبل التشخيص فمقتضى الاصل في
مثل هذه الموارد لولا دليل على الحجر عن التصرف قبل تشخيص ما يستحقه الغير جواز تصرفه في كل شيء منها بخصوصه الى ان ينحصر النصاب بان يحصر فيه فلو
كان شيء من اعيان امواله زكويا لا يمنع مثل هذا الحق عن تعلق الزكوة بها كما لا يمنع عن بيعها وسائر انحاء التصرفات الموقوفة على الملك لكن ذلك انما
هو فيه ولكن هذا فيما اذا كانت التركة اكثر من الدين وفضل النصاب واما مع استيعاب الدين فالحق عدم تعلق الزكوة بها سواء قلنا ببقائها على حكم
مال الميت او قلنا بانتقالها الى الوارث وكون الحق المتعلق بها من قبيل حق الرهانة وشبهه اما على الاول فواضح واما على الثاني فلان الزكوة لم توضع على
ملك لم يكن لمالكه التصرف فيه الا باعطاء تتمته اذ قد عرفت في محله انه يشترط فيما يتعلق به الزكوة ان يكون ملكا تاما ولا نقص في الملكية اعظم من ان
لا يكون لمالكه التصرف فيه الا ببذل قيمته وقد تلخص مما ذكر ان الاشبه انه اذا بدت الثمرة بعد موت المالك كان حالها حال اصلها في وجوب صرفها
في الدين مع الاستيعاب ولا تجب زكوتها على الوارث سواء قلنا بانتقال التركة اليه بالموت او ببقائها على حكم مال الميت ومع عدم الاستيعاب اذا
كان الفاضل نصابا وجبت زكوته على الوارث مطلقا والله العالم ولو بدا صلاحها على المشهور او صارت تمرا لدى المصنف ره والمالك حي ثم
مات وجبت الزكوة في ماله ولو كان دينه يستغرق تركته لان الزكوة ايضا كالدين بل من الحقوق المتعلقة باصل التركة كما يدل عليه مضافا الى عمومات
ادلة الزكوة خصوص مرسلة عباد بن صهيب عن ابي عبد الله في رجل فرط في اخراج زكوته في حيوته فلما حضرته الوفاة حسب جميع ما كان فرط فيه مما لزمه من
الزكوة ثم اوصى ان يخرج ذلك فيدفع الى من يجب له قال جائز يخرج ذلك من جميع المال انما هو بمنزلة دين لو كان عليه ليس للورثة شيء حتى يؤدوا ما اوصى به من
الزكوة ولو ضاقت التركة عن الدين قيل يقع التحاص بين ارباب الزكوة والديان وقد حكي هذا القول عن الشيخ في المبسوط وقيل يقدم الزكوة كما لعله هو
المشهور لتعلقها بالعين قبل تعلق الدين بها الذي هو بعد موت المالك كما تقدم تحقيقه فيما مر فلا يصلح تعلق الدين بها لمزاحمة الحق السابق عليه سواء قلنا
بان تعلق الزكوة بها على سبيل الشركة الحقيقية او من قبيل تعلق حق الرهانة او الجناية او غير ذلك من انواع الحقوق فهو مقدم على حق الديان على كل تقدير
ومن هنا يعرف ان هذا القول هو الاقوى وان لم نقل بالشركة حقيقة نعم لو عدم متعلق الزكوة قبل الموت وصارت في ذمته صار حالها حال سائر الديون
في وجوب التحاص مع الغرماء كما لا يخفى **المسئلة السادسة** اذا ملك نخلا مثلا قبل ان يبدو صلاح ثمرته فالزكوة عليه مع بقاء الثمرة على ملكه الى
حين تعلق الوجوب وكذا اذا اشترى ثمرة على الوجه الذي يصح شراؤها مما هو مذكور في محله فان ملك الثمرة بعد ذلك فالزكوة على المالك الاول بناء على ما هو
المشهور من ان وقت تعلق الزكوة هو حين بدو صلاحها واما على مختار المصنف ره من ان وقته حين التسمية فالاولى بل المتجه الاعتبار بكونه تمرا
لتعلق الزكوة بما يسمى تمرا لا بما يسمى بسرا وقد تقدم تحقيق الحال في ذلك واتضح مما تقدم شرح مثل هذه المسائل فلاحظ **المسئلة السابعة**
حكم ما يخرج من الارض مما يستحب فيه الزكوة حكم الاجناس الاربعة في قدر النصاب وكيفية ما يخرج منه واعتبار السقي سيحا او بالدوالي واخراج المؤنة
وغير ذلك مما عرفته بلا خلاف فيه في شيء منها على الظاهر بل في الجواهر الاجماع بقسميه عليه فان هذا هو المنساق من ادلتها كما لا يخفى على المتامل
تذنيب قال العلامة في التذكرة يجوز الخرص على ارباب الغلات والثمار بان يبعث الامام ساعيا اذا بدا صلاح الثمرة واشتد الحب ليحزرها ويعرف قدر
الزكوة ويعرف المالك ذلك وبه قال الحسن وعطاء والزهري ومالك والشافعي واحمد وابو عبيد وابو ثور واكثر العلماء لان النبي ص كان يبعث الى الناس
من يخرص عليهم كرومهم وثمارهم وقال الشعبي الخرص بدعة وقال اصحاب الرأي انه ظن وتخمين لا يلزم به حكم وانما كان الخرص تخويفا للاكرة لئلا يخونوا

فاما ان يلزم به حكم فلا انتهى اقول اما جوازه في ثمرة النخل والكرم فلا خلاف فيه على الظاهر بين اصحابنا بل عن المصنف في المعتبر وغيره دعوى اتفاق علمائنا واكثر
العامة على جواز الخرص على اصحاب النخيل والكروم وتضمينهم حصة الفقراء واما في الزرع فقد اختلفوا فيه كما صرح به غير واحد ففي المدارك بعد ان نقل
عن المصنف وغيره دعوى اتفاق الاصحاب عليه في ثمرة النخل والكرم قال واختلف الاصحاب في جواز الخرص في الزرع اثبته الشيخ وجماعة لوجود المقتضي وهو
الاحتياج الى الاكل منه قبل يبسه وتصفيته ونفاه ابن الجنيد ره والمصنف ره في المعتبر والعلامة في المنتهى والتحرير لانه نوع تخمين وعمل بالظن فلا يثبت
الا في موضع الدلالة ولان الزرع قد يخفى خرصه لاستتار بعضه وتبدده بخلاف النخل والكرم فان ثمرتهما ظاهرة فيتمكن الخارص من ادراكها والاحاطة
بها ولان الحاجة في النخل والكرم ماسة الى الخرص لاحتياج اربابها الى تناولها غالبا رطبة قبل الجذاذ والاقتطاف بخلاف الزرع فان الحاجة الى تناوله
الفريك قليلة جدا انتهى واستدل في محكي المعتبر على جوازه في ثمرة النخل والكرم بما روي من ان النبي صلى الله عليه وآله كان يبعث الى الناس من يخرص عليهم كرومهم وثمارهم
لان ارباب الثمار يحتاجون الى الاكل والتصرف في ثمارهم فلو لم يشرع الخرص لزم الضرر اقول انما يلزم من عدم شرع الخرص له عدم تجويز الشارع العمل
بالخرص والتخمين في تعيين مقدار حق الفقير الضرر والحرج على المالك لو قيل بتعلق الزكوة بماله من حين بدو الصلاح وعدم جواز اخراج حق الفقير حتى
يجففه ويجعله تمرا او زبيبا وهذا مما لا ينبغي الارتياب في انه مما لا يساعد عليه الدليل بل الاصول والادلة بأسرها نافية بخلافه فانه متى وجب عليه الزكوة في ماله جاز له اخراجها وايصالها
الى مستحقها وله الولاية على ذلك ولذا نفينا الاشكال من اخراج الرطب والعنب عن مثله فلا يلزم حرج من عدم جعل الخرص والتخمين حجة في حقه خرج او
عن وعليه فان له ما لم يعلم ببلوغ الثمرة حد النصاب الرجوع الى البراءة والتصرف في جميعها ولدى علمه بالنصاب يجوز له اخراج عشر كل ما يحتاج الى التصرف
فيه للاكل وغيره من مقاصده بالوزن او الكيل من غير اعتماد في شيء من ذلك على الخرص والتخمين فالاستدلال لجواز الخرص بلزوم الضرر والحرج لا يخلو
من مناقشة خصوصا مع عدم مناسبته لمذهبه من ان وقت الوجوب وقت التسمية كما لا يخفى وكيف كان فمما يدل على مشروعية الخرص مضافا الى المرسل المتقدم
في عبارة المعتبر المنجبر ضعفه باشتهاره بين الخاصة والعامة قول ابي الحسن عليه السلام في صحيحة سعد بن سعد الاشعري في الصلح لخرصه اخرج زكوته وهذه الرواية
يدل على جوازه ولو من غير الساعي وصحيحته الاخرى عن الرضا عليه السلام قال سألته عن الزكوة في الحنطة والشعير والتمر والزبيب متى تجب على صاحبها قال اذا
صرم واذا خرص وفي خبر رفاعة المروي عن تفسير العياشي عن ابي عبد الله عليه السلام في قول الله تعالى الا ان تغمضوا فيه فقال ان رسول الله صلى الله عليه وآله بعث عبد الله بن رواحة
فقال لا تخرصوا ام جعرور ولا معافارة وكان اناس يجيئون بتمر اسوء فانزل ولستم بآخذيه الا ان تغمضوا فيه وذكروا ان عبد الله خرص عليهم تمرا سوء
فقال النبي صلى الله عليه وآله يا عبد الله لا تخرص ام جعرور ولا معافارة وفي خبر اسحق بن عمار المروي عنه ايضا قال كان اهل المدينة يأتون بصدقة الفطر الى مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله
وفيه عذق يسمى الجعرور وعذق معافارة عظيم نواهما رقيق لحاهما في طعمهما مرارة فقال رسول الله صلى الله عليه وآله للخارص لا تخرص عليهم هذين اللونين لعلهم يستحيون
لا يأتون بهما فانزل الله يا ايها الذين آمنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم الى قوله تنفقون وفي خبر ابي بصير المروي عن الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام في قول الله عز
وجل يا ايها الذين الخ قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله اذا امر بالنخل ان يزكى يجيء قوم بالوان من التمر وهو من اردأ التمر يؤدونه عن زكوتهم تمرا يقال له الجعرور
والمعافارة قليل اللحم عظيم النوى وكان بعضهم يجيء بها عن التمر الجيد فقال رسول الله صلى الله عليه وآله لا تخرصوا هاتين التمرتين ولا تجيئوا منهما بشيء وفي ذلك
نزل ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون ولستم بآخذيه الا ان تغمضوا فيه والاغماض ان يأخذ هذين التمرين ويستفاد من صحيحة سعد بن سعد الثانية مشروعيته
في جميع الغلات الاربع كما انه يستفاد من صحيحته الاولى جوازه في ثمرة الكروم مما عداها من الاخبار في النخل فالقول بعدم جوازه في غير ثمرة النخل والكرم ضعيف
اللهم الا ان يناقش في دلالة الصحيحة الثانية بابداء بعض الاحتمالات التي تقدم ذكرها عند التعرض لبيان وقت الوجوب مع الاشارة الى ما فيها من
المخالفة للظاهر فليتأمل **تنبيهات الاول** وقت الخرص حين بدو الصلاح على ما صرح به غير واحد بل عن المحقق البهبهاني في شرح المفاتيح دعوى ظهور
الاجماع عليه ومما يؤيد هذه الدعوى ان المصنف ره مع ان مختاره ان حد تعلق الزكوة التسمية لا بدو الصلاح صرح في محكي المعتبر بان وقت الخرص بدو الصلاح
مستدلا عليه بانه وقت الامن على الثمرة من الجائحة غالبا وبما روي ان النبي صلى الله عليه وآله كان يبعث عبد الله بن رواحة خارصا للنخل حين يطيب ان كان قد يتوجه
عليه الاشكال فيما بعد فائدة الخرص من ان الخارص يخير ارباب الثمرة بين تضمينهم حق الفقراء وبين تركه امانة في يدهم فان اختاروا الضمان كان لهم التصرف
كيف شاؤا وان ابوا جعله امانة ولم يجز لهم التصرف بالاكل والبيع والهبة لان فيها حق المساكين الى غير ذلك من الفروع التي اوردها فيما حكي عن معتبره مما لا
يناسب مذهبه لذا اعترض عليه في الحدائق وغيره بذلك وكيف كان فالظاهر عدم الخلاف في ان وقت الخرص هو بدو الصلاح واما ان ثمرته جواز تصرف
المالك مع الضمان وعدمه بدون الخرص او بدون الضمان فقد عرفت ما فيه حتى على القول بتعلق الوجوب من حين بدو الصلاح فضلا عن القول بعدم
تعلق الحق به الى ما بعده **التنبيه الثاني** صفة الخرص على ما صرح به في الجواهر وغيره ان يدور الخارص بكل نخلة او شجرة وينظر كم في الجميع رطبا او عنبا ثم يقدر ما
يجيء منه تمرا او زبيبا ويعتبر في نفوذه على المالك رضاه بذلك والا فله ترك الاعتماد على قول الخارص والعمل بالكيل والوزن في اخراج حصة الفقراء بل هذا
هو الاحوط فان غاية ما يمكن اثباته انما هو جواز التعويل على ما ادى اليه نظر الخارص في تفريغ ذمته عن حق الفقراء لا لزومه بحيث لم يجز له ترك الاعتماد عليه
والرجوع الى سائر الطرق المفيدة للعلم بمقداره كما هو واضح **الثالث** قال في محكي المعتبر لو زاد الخرص كان للمالك ويستحب له بذل الزيادة وبه قال ابن الجنيد
ولو نقص فعليه تحقيقا لفائدة الخرص وفيه تردد لان الحصة في يده امانة ولا يستقر ضمان الامانة كالوديعة انتهى اقول الظاهر ان المقصود بهذا الفرع
بيان ما لو انكشف زيادة الثمرة عما ادى اليه نظر الخارص او عكسه لا ما اذا اتفق حصول النقص بآفة سماوية فانه قد تعرض لحكم هذه الصورة في الفرع الذي

ذكره قبل هذا الفرع فلا يناسبه تعليل نفي الضمان بان الحصة في يده امانة فالاولى الاستدلال له بان التعويل على الخرص انما يصح لدى عدم انكشاف مخالفته
للواقع واما بعد الانكشاف فالحكم يدور مدار واقعه كما هو الشأن في سائر الطرق الظنية التي دل الدليل على اعتبارها ومن هنا يظهر النظر فيما ذكروه في
صورة العكس ايضا من ان الزيادة فان مقتضى عموم قوله عليه السلام فيما سقته السماء العشر وجوب ايصال عشر الحاصل الى مستحقه والخرص انما شرع لتعيين مقدار
العشر لا لرفع هذا الحكم عن موضوعه فاذا انكشف خطائه فبان زيد عن عشر او بان انه ما كونه نقصا وجب على المالك اكماله وان كان زائدا لم يجب عليه دفع الزائد
اللهم الا ان يلتزم باعتبار الخرص على جهة الموضوعية والسببية لا انقلاب التكليف الى ما ادى اليه نظر الخارص او يقال بان مرجع تضمينهم حصة الفقراء بما ادى
اليه نظره الى المصالحة معهم عما يستحقه الفقير بكذا فيتجه على هذا ما حكي عن مالك من القول بانه لو تلفت الثمرة بآفة سماوية بغير تفريط من المالك لم يسقط ضمانه
لان الحكم انتقل الى ما قال الخارص وشيء منهما مما لا يساعد عليه دليل بل الاصول والادلة جميعها نافية بخلافه اذ غاية ما دل على ان النبي صلى الله عليه وآله كان يبعث
من يخرص عليهم كرومهم ونخيلهم ولا من غيره مما دل على شرعية الخرص في باب الزكوة ازيد من ارادة معرفة حق الفقير بطريق التخمين وجواز التعويل على هذا
الطريق في مقام مطالبة المالك بحق الفقير والزامه بالخروج عن عهدته او الاخراج من تركته لدى موته او تعويل المالك عليه في مقام تصرفه في الثمرة بالبيع او الشراء
وغيره ما لم ينكشف خطائه او غلطه كما لو قامت بينة بعد حصاد الزرع على ان ثمرته بالوزن او الكيل بلغت كذا مقدارا فانه يجوز التعويل عليها في ترتيب جميع
الآثار ما لم ينكشف الخلاف والا عمل على ما يقتضيه حكمها في الواقع فما في كلماتهم من التعبير بتضمينهم حصة الفقراء يراد منه الزامهم بالعمل بمقتضى خرصه على جهة
الطريقية اي التعويل عليه ما لم يتبين خلافه لا على جهة الموضوعية بان يكون الحكم منتقلا اليه اذ لا دليل على ان للخارص هذا النحو من التصرف في مال
الفقير ضرورة قصور ادلة الخرص عن افادته **القول في زكوة مال التجارة** والبحث يقع فيه اي في موضوع الحكم وفي شروطه وفي احكامه اما الاول فهو المال
الذي ملك بعقد معاوضة وقصد به الاكتساب عند التملك قال شيخنا المرتضى ره قيل ان هذا اصطلاح فقهي وفيه نظر فان الظاهر انه معنى عرفي مستفاد
من الاخبار الدالة على رجحان الزكوة في المال اذا اتجر فيه فان الظاهر من التجارة بالمال المعاوضة عليه بقصد الاسترباح اقول اما التجارة بالمال فلا مجال
للارتياب في ان معناه عرفا هو ان يستعمل المال في التجارة بان ينقله الى مال آخر حقيقة او حكما بقصد الاسترباح وهذا مما لا كلام فيه على الظاهر ولكن قد
يقع البحث في انه هل يشترط في موضوع هذا الحكم اي زكوة مال التجارة صيرورة المال بالفعل متعلقا للعمل الذي يعد في العرف تجارة بان يقع المعاملة عليه
بابداله بمال آخر بقصد الاسترباح كما هو ظاهر المتن وصريح غيره بل ربما نسب الى المشهور بل الى علمائنا ام يكفي مجرد اعداد المال لذلك بجعل السلعة المملوكة له في
معرض البيع بقصد الاتجار فانه يكفي ذلك في صحة اطلاق مال التجارة عليه وفي المدارك بعد ان ذكر انه يشترط في تعلق الزكوة بالمال نية الاكتساب به بلا خلاف
فيه بين العلماء وانه يعتبر استمرار نية الاكتساب طول الحول ليتحقق كونه مال التجارة فيه قال وانما الكلام في اعتبار مقارنة هذه النية للتملك وقد ذهب علمائنا
واكثر العامة الى اعتبار ذلك ايضا لان التجارة عمل لا يتحقق الا بالنية وحكى المصنف ره في المعتبر عن بعض العامة قولا بان مال القنية اذا قصد به التجارة يتعلق
به الزكوة ويظهر منه الميل اليه نظرا الى ان المال باعداده للربح يصدق عليه انه مال التجارة فيتناوله الروايات المتضمنة لاستحباب زكوة التجارة وان نية القنية
تقطع التجارة فكذا العكس قال وقولهم التجارة عمل قلنا لا نم ان الزكوة تتعلق بالفعل الذي هو الابتياع بل لم لا يكفي اعداد السلعة لطلب الربح وذلك يتحقق
بالنية والى هذا القول ذهب الشهيد ره في الدروس والشارح في جملة من كتبه ولا بأس به انتهى ما في المدارك اقول قد اشرنا الى كفاية جعل المال معدا
للاسترباح في الاتجار به في صحة اطلاق اسم مال التجارة عليه لكن لا يبعد ان يدعى ان المنساق من اطلاقه عرفا المال المستعمل في عمل التجارة لا مطلق ما وضع
لذلك بحيث يعم مثل الفرض ولو سلم الشمول عدم انصراف اطلاق هذا الاسم عنه فدعوى تناول الروايات المتضمنة لاستحباب زكوة التجارة غير مسلمة
اذ لا يكاد يستفاد من تلك الروايات ثبوت الزكوة في كل ما يصح ان يقع عليه اسم مال التجارة على الاطلاق بل في المال الذي اتجر فيه كما اشار اليه شيخنا المرتضى ره في
كلامه المتقدم فما ذكره المصنف ره في رد من قال بان التجارة عمل فلا يتحقق بمجرد النية من انه لم لا يكفي اعداد السلعة لطلب الربح وذلك يتحقق بالنية ففيه
ان كفايته لتعلق الزكوة به يحتاج الى الدليل اذ الحكم مخالف للاصل والروايات الدالة عليه غير وافية بذلك فانها ما بين ما هو وارد في الموضوع الذي تعلقت التجارة
به بالفعل كالمستفيضة الواردة فيمن كسد عليه متاعه التي سيأتي نقلها في مسئلة اشتراط طلب رأس المال وزيادة وبين ما هو ظاهر في اعتبار الاتجار به بالفعل
مثل رواية محمد بن مسلم المقطوعة انه قال كل مال عملت به فعليك فيه الزكوة اذا حال عليه الحول وخبر خالد بن الحجاج الكرخي قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الزكوة
فقال ما كان من تجارة في يدك فيها فضل ليس يمنعك من بيعها الا لتزداد فضلا على فضلك فزكه وما كانت من تجارة في يدك فيها نقصان فذلك شيء آخر
والروايات المستفيضة الواردة في مال اليتيم والمجنون المتقدمة في اوائل الكتاب ففي بعضها اذا حركته فعليك زكوته وفي بعضها لا يجب في مالهم زكوة حتى يعمل
به فاذا عمل به وجبت الزكوة فاما اذا كان موقوفا فلا زكوة عليه وفي بعضها ليس على مال اليتيم زكوة الا ان يتجر به فان اتجر به ففيه الزكوة والربح لليتيم
الحديث فالموضوع الذي يستفاد من هذه الاخبار تعلق الزكوة به هو المال المستعمل في التجارة الذي وقع عنه التعبير في بعض هذه الاخبار بقوله اذا حركته فعليك
زكوته فان تحريك المال كناية عن ابداله بمال آخر وهكذا الاسترباح كما هو معنى الاتجار بالمال فلا يتحقق شيء من العناوين المأخوذة في هذه الاخبار الا بجعل
المال متجرا كما هو منقلا اما ليته لهذا التحول الى فرد آخر من المال بابداله به فالاولى تفسير مال التجارة بانه المال الذي عوض بمال آخر وقصد بها الاكتساب عند
المعاوضة اي المال المتجر به لان هذا هو الذي اخذ موضوعا للحكم في الاخبار دون المال الذي وقع عوضا فتفسيرها بالمال الذي ملك بعقد معاوضة الخ كما
في المتن وغيره لا يخلو من مسامحة فكان منشأها ان مرجع ايجاب الزكوة في المال المضطرب الذي هو منهم مبهم يتقوم في ضمن الاشخاص التي تقع المعاوضة

بينها وبين رأس المال لذلك التعليل الى ايجاب الزكوة في النقص الخارج الباقي عنه حين حول الحول الذي ملكه بعقد معاوضة بقصد الاكتساب عند التملك فهذا التعريف ان لا يخلو من المسامحة بالنظر الى ما تراه من النصوص ولكنه لذلك التعليل قريب فتبصر فيه تأمل وربما يستدل ايضا للقول بكفاية النية بموثقة روايته شعيب عن ابي عبد الله عليه السلام قال كل شيء جر عليك المال فزكه وكل شيء ورثته او وهب لك فاستقبل به وفيه ما لا يخفى فانه لا يتحقق جر المال الا بعد تحقق المعاملة وحصول الفضل فهو اخص من المال الذي تعلق به عمل التجارة هذا مع ان هذه الرواية لا تخلو من اجمال فيحتمل قويا ان يكون لفظ المال الوارد فيها بالرفع فيكون المقصود به بيان عدم اعتبار الحول في الشيء الذي يجره المال في الزائد على اصل المال الذي يعتبر فيه الحول كما ستعرف وموثقة سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام قال ليس على الرقيق زكوة الا رقيق يبتغي به التجارة فانه من المال الذي يزكى وفيه ان المنساق من الرواية ارادة العبد المقصود بملكه الاتجار لا الخدمة مثل ما يشتريه النخاس الذي عمله الاتجار بالرقيق مع ان سوق الرواية يشهد بكون اطلاقها مسوقا لبيان العقد السلبي فلا ظهور لها في ارادة الاطلاق بالنسبة الى العقد الاثباتي كما لا يخفى على المتأمل وربما استدل له ايضا بالنبوي العامي الذي رواه احمد عن سمرة انه قال امرنا رسول الله صلى الله عليه وآله ان نخرج الصدقة مما نعده للبيع اذ بالنية يصير معدا للبيع هكذا قيل في تقريب الاستدلال واجاب عنه في التذكرة بانه ليس بجيد فان النزاع وقع في ان المنوي هل هو معد للبيع ام لا والعجب من عبارة المعتبر المنقولة في الجواهر حيث اورد فيها هذه الرواية بجعل لفظ بالنية المذكور في كلام احمد لتقريب الاستدلال من تتمة الرواية وجعله محلا للاستشهاد فقال ما هكذا امرنا رسول الله صلى الله عليه وآله ان نخرج الصدقة مما نعده للبيع بالنية وهو بحسب الظاهر اشتباه في النقل وكيف كان ففي الاستدلال به ما لا يخفى وقد تلخص مما ذكر ان المتجه اختصاص زكوة التجارة بالمال الذي تعلقت التجارة به بالفعل بان يبدل بمال آخر بقصد الاكتساب فيكون المكلف بتزكيته بالك ذلك المال المستعمل في التجارة والشيء المأمور باخراج الزكوة منه لدى التحقيق هو بدل ذلك المال الذي صار مملوكا له بالتجارة فشرط تعلق الزكوة بمال هو انتقاله اليه بمعاملة قصد بها الاكتساب فلو انتقل اليه بميراث او هبة ونحوهما فلم يتجر به لم يزكه وان نوى به الاكتساب من حين تملكه حتى فيما اذا كان ذلك المال متعلقا للتجارة عند المنتقل عنه كما اذا ورث ابن التاجر اموال تجارة ابيه ونوى الاتجار به اذ قد عرفت انه لا يكفي فيه نية الاتجار به بل يعتبر فيه الفعلية وهذا الشخص لم يحرك هذا المال حتى يتنجز عليه التكليف بتزكيته وكذا لو ملكه للقنية او الاهداء الى الغير او الصرف في مؤنته او غير ذلك مما لا يتحقق معه قصد الاكتساب الذي يتوقف عليه مفهوم التجارة عرفا بل وكذا لو اشتراه للتجارة ثم نوى القنية قبل حول الحول الذي ستعرف اشتراطها به واما الشروط فثلثة الاول النصاب وقد ادعى عليه اجماع المسلمين ويدل عليه مضافا الى الاجماع الروايات الدالة على شرعية هذه الزكوة حيث انها هي زكوة المال المتحرك في التجارة المحفوظ ماليته في ضمن ابداله الذي يكون في الغالب من جنس النقدين فلا ينسبق الى الذهن الا ارادة زكوة الدينار والدرهم المستعمل في التجارة على حسب ما هي معهودة في الشريعة كما قد يومي الى ذلك بل يشهد له خبر اسحق بن عمار عن ابي ابراهيم عليه السلام قال قلت له تسعون ومائة درهم واحد عشر دينارا اعليها في الزكوة شيء فقال اذا اجتمع الذهب والفضة فبلغ ذلك مأتي درهم ففيها الزكوة لان عين المال الدراهم وكل ما خلا الدراهم من ذهب ومتاع فهو عرض مردود ذلك الى الدراهم في الزكوة والديات وعدم كون هذه الرواية معمولا بها غير قادح في حجيته مع امكان ان يكون المراد بالدينار والدرهم الذي وقع عنهما السؤال الدينار والدرهم الدائرين في المعاملة وكيف كان فما في ذيل الرواية من قوله عليه السلام وكل ما خلا الدراهم الخ واضح الدلالة على المدعى فما في الحدائق من الاستشكال في اعتبار النصاب فيها مع اعترافه باتفاق الخاصة والعامة عليه نظرا الى اطلاق الروايات الامرة بها في غير محله كما ان ما عن الشهيد الثاني في حواشي القواعد من الاستشكال في اعتبار النصاب الثاني حيث ذكر انه لم يقف على دليل يدل على اعتبار النصاب الثاني هنا وان العامة صرحوا باعتبار الاول خاصة ايضا في غير محله وقد اجاد سبطه في المدارك في الجواب عن ذلك بان الدليل على اعتبار الاول هو بعينه الدليل على اعتبار الثاني والجمهور انما لم يعتبروا النصاب الثاني هنا لعدم اعتبارهم له في زكوة النقدين كما ذكره في التذكرة انتهى اقول لاجل ما ذكرنا من دلالة الاخبار على ان هذه الزكوة هي زكوة النقدين لم يستشكل احد منا في انها ربع العشر والا فليس في رواياتها تصريح بذلك ايضا كما لا يخفى وقد ظهر مما ذكرناه من ان هذه الزكوة على ما يظهر من ادلتها هي زكوة المال المستعمل في التجارة باعتبار ماليته المتقومة بابداله بشرائطها المقررة في الشريعة التي منها بلوغ النصاب انه يعتبر وجوده اي النصاب في الحول كله فلو نقص عن النصاب في اثناء الحول ولو يوما سقط الاستحباب كما سقط الوجوب في زكوة النقدين وغيرهما مما اعتبر فيه النصاب والحول بلا خلاف فيه بيننا على الظاهر ولا اشكال بل عن ظاهر غير واحد الاجماع عليه قال في التذكرة تفريعا على اعتبار النصاب فلو نقص في الابتداء بان يشتريه باقل من نصاب ثم زاد السعر في اثناء الحول حتى بلغ نصابا او نقص في الانتهاء بان كان قد اشتراه بنصاب ثم نقص السعر عند انتهاء الحول او في الوسط بان يشتريه بنصاب ثم ينقص السعر في اثناء الحول ثم يرتفع السعر في آخره فلا زكوة عند علمائنا اجمع انتهى وقد نسب الخلاف فيه الى بعض العامة فعن بعض منهم انه اعتبر النصاب في اول الحول وآخره لا في وسطه وعن بعض آخر منهم انه ينعقد الحول على ما دون النصاب فان تم الحول وقد كمل النصاب وجبت الزكوة وقد ظهر ضعفهما بما مر ولو مضى عليه مدة يطلب فيها برأس المال البالغ نصابا ثم زاد زيادة تبلغ النصاب الثاني اذ كان في الاول عفو تكمله كان حول الاصل من حين الابتياع وحول الزيادة من حين ظهورها والاولى ذكر هذه المسألة في فروع الشرط الثالث الذي هو مضي الحول وكيف كان فقد ذكر المصنف وغيره ان حول الزيادة من حين ظهورها ولا يبنى حولها على حول الاصل بل في الجواهر بلا خلاف اجده بين من تعرض له منا فانه لما دل على اعتبار الحول ضرورة ان الزيادة مال مستقل يشمله ما دل على اعتبار الحول والغاء ما مضى من حول الاصل واستينافه للجميع من حين ظهور الربح منافي

لحق الفقراء وتكرار الزكوة للاصل عند تمام حول حول الزيادة منافي لارفاقه بحق المالك لما دل على ان المال لا يزكى في عام مرتين فلم يبق الا افراد الزيادة بحول لكل منهما كما سمعت نحوه في السخال هكذا قيل ويتوجه عليه ان الزيادة الحاصلة في اثناء الحول ان عدت عرفا مالا مستقلا اجنبيا عن ماله الاصلي الذي يحركه ويقلب بالتجارة كما قد يتوهم ذلك في فصل الثمرة والنتاج دون الزيادة القيمية التي هي كسمن الدابة فلا دليل على تعلق الزكوة بها ما لم يكن هو بنفسها من الاجناس الزكوية لانها مال ملكه لا بعقد معاوضة بل بالنماء والولادة والتكون في ملكه ولا ينطبق عليها ذكروه شرطا لتعلق الزكوة من طلب اصل المال وزيادة في الحول اذ ليس لرأس ماله حتى يتحقق فيه هذا الشرط وان عدت مالا بعينها انتقل اليه بعقد معاوضة في احتسابها جزء من المال الذي يحول ماله اليه كما هو الحق فانه لو سئل مثلا عن مال اليتيم الذي كان تحت يده يقال انه استعمله في التجارة الفلانية حتى بلغ كذا وكذا ابتلفنا بعد جميع ما ملكه اليتيم باستعماله في التجارة من الابدال وثمراتها هو الذي دار اليه ماله فمقتضاه عدم استقلال ابعاضه بالحول وان تعلق الزكوة بالمجموع مدار حول المال الذي دار اليه الذي دلت الادلة على ثبوت الزكوة فيه اذا حال عليه الحول وقد اشار الى التهيد فيما حكي من بيانه لما ذكرناه بقوله ونتاج مال التجارة منها على الاقرب لانه جزء منها او وجه العدم انه ليس باسترباح فلو نقصت الام ففي جبرانه نظر من انه كمال آخر ومن تولده منها ويمكن القول بان الجبر يتفرع على احتسابه من مال التجارة فان قلنا به جبر والا فلا انتهى وفي الجواهر بعد ان وجه ما ذكره المصنف وغيره من ان حول الزيادة من حين ظهورها بما سمعت وذكر بعض الفروع المناسبة له قال هذا كله مماشاة للاصحاب والا فقد يتوقف في اصل الحكم باعتبار ظهور النصوص في زكوة المال المطلوب برأس المال وبالربح الشامل للزيادة فلا تحتاج هي الى حول مستقل خصوصا خبر شعيب منها عن الصادق عليه السلام كل شيء جر عليك المال فزكه وما ورثته او اتهبته فاستقبل به بل وكذا عبد الحميد عنه عليه السلام ايضا اذا ملك مالا آخر في اثناء الحول الاول زكاهما عند الحول الاول وقد اعترف في الدروس بدلالتها على ذلك انتهى وهو جيد واما رواية عبد الحميد التي اشار اليها فهي ما رواه الكليني بسنده عن عبد الحميد بن عواض عن ابي عبد الله عليه السلام قال في الرجل يكون عنده المال فيحول عليه الحول ثم يصيب مالا آخر قبل ان يحول على المال الاول الحول قال اذا حال على المال الاول الحول زكاهما جميعا وهو بظاهره اجنبي عما نحن فيه فان ظاهر ارادة مال آخر اجنبي عن المال الاول وقد حمله في الوسائل على الاستحباب والتقية او مضى احد عشر شهرا على المال الثاني وتمام الحول على الاول والا لدلت على الاهلية الشرط الثاني ان يطلب برأس المال او بزيادة في الجواهر بلا خلاف اجده فيه كما اعترف به بعضهم بل عن صريح المعتبر والمنتهى وظاهر الغنية والتذكرة الاجماع عليه انتهى والمراد بطلب اصل المال ان لا ينقص قيمته السوقية عن رأس ماله والا فقد لا يوجد بالفعل راغب يوم او يومين او ايام يطلبه المال الذي بقيمته السوقية او يوجد من يطلبه بنصف قيمته السوقية المتعارفة وهذا لا يقدح في تعلق الزكوة به ما لم ينقص ماليته وكان بحيث لو وجد المشتري له لشراه بقيمته المتعارفة برأس ماله فما زاد والا فقلما يوجد مال يكون مطلوبا برأس ماله او بزيادة بالفعل في تمام الحول ويدل على اعتبار هذا الشرط اخبار مستفيضة كصحيحة محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل اشترى متاعا وكسد عليه وقد زكى ماله قبل ان يشتري به المتاع متى يزكيه فقال ان كان امسك متاعه يبتغي به رأس ماله فليس عليه زكوة وان كان حبسه بعد ما يجد رأس ماله فعليه الزكوة بعد ما امسكه بعد رأس المال وصحيحة اسمعيل بن عبد الخالق قال سأله سعيد الاعرج وانا حاضر اسمع فقال انا نكبس الزيت والسمن نطلب به التجارة فربما مكث عندنا السنة والسنتين هل عليه زكوة قال فقال ان كنت تربح فيه شيئا او تجد رأس مالك فعليك زكوته وان كنت انما تربص به لانك لا تجد الا وضيعة فليس عليك زكوة حتى يصير ذهبا او فضة فاذا صار ذهبا او فضة فزكه للسنة التي اتجرت فيها وخبر ابي الربيع الشامي عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل اشترى متاعا فكسد عليه متاعه وقد كان زكى ماله قبل ان يشتري به هل عليه زكوة او حتى يبيعه فقال ان كان امسكه التماس الفضل على رأس المال فعليه الزكوة وخبر خالد بن الحجاج الكرخي المتقدم في صدر المبحث ومفهوم رواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام في حديث قال ان كان عندك متاع في البيت موضوع فاعطيت به رأس مالك فرغبت عنه فعليك زكوته فلو كان رأس ماله مائة دينار فطلب بقبضته اي نقصت قيمته السوقية ولو حبة من قيراط لم تجب الزكوة ولو اذا مضى وهو على النقيصة احوال زكاه لسنة واحدة استحبابا وقد اشير بذلك الى ما رواه الشيخ باسناده عن العلاء عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له المتاع لا اصيب به رأس المال علي فيه الزكوة قال لا قلت امسكه سنين ثم ابيعه ماذا علي قال سنة واحدة وما رواه الكليني باسناده عن سماعة قال سألته عن الرجل يكون عنده المتاع موضوعا فيمكث عنده السنة والسنتين او اكثر من ذلك قال ليس عليه زكوة حتى يبيعه الا ان يكون اعطي به رأس ماله فيمنعه من ذلك التماس الفضل فاذا هو فعل ذلك وجبت فيه الزكوة وان لم يكن اعطي به رأس ماله فليس عليه زكوة حتى يبيعه وان حبسه ما حبسه فاذا هو باعه فعليه زكوة سنة واحدة وخبر احمد بن محمد بن ابي نصر المروي عن قرب الاسناد قال سألت ابا الحسن الرضا عليه السلام عن الرجل يكون في يده المتاع قد بار عليه ليس يعطى به الا اقل من رأس ماله عليه زكوة قال لا قلت فانه مكث عنده عشر سنين ثم باعه كم يزكي سنة قال سنة واحدة وقوله عليه السلام في ذيل صحيحة اسمعيل المتقدمة فاذا صار ذهبا او فضة فزكه للسنة التي اتجرت فيها بناء على ان يكون المقصود به السنة التي باع فيها المتاع كما يؤيد ذلك ما عن قرب الاسناد انه روى هذا الحديث بادنى تغيير في لفظه وقال في آخره فزكه للسنة التي تخرج فيها ولكن لو كان هذه العبارة هي متن الرواية لاحتمل قويا ان يكون المراد به زكوة النقد بعد صيرورته ذهبا او فضة كما انه بناء على الاول ايضا يحتمل قويا ارادة السنة التي يتجر به فيها بعد صيرورته نقدا فيكون المقصود به انه ليس عليه لما مر من السنين التي كان يطلب فيها بنقيصة زكوة فاذا باعه وصار نقدا يصير رأس ماله بالفعل هذا النقد فاذا اتجر بها ادى زكوته في السنة التي يتجر به بعد صيرورته نقدا ويؤيد ارادة هذا المعنى ما عن المفيد في المقنعة انه رواه مثل ما عن قرب الاسناد وقال في آخره فزكه للسنة التي تتجر فيها بصيغة المضارع و

الشرط الثاني

كيف كان فهذه الرواية لا تخلو من تشابه وفيما عداها غنى وكفاية ولكن ليس فى شئ من هذه الاخبار تصريح بالاستحباب كما يوهمه ظاهر عبارة المصنف رحمه الله

الشرط الثالث

الشرط الثالث مضى الحول من حين التجارة او قصدها على الخلاف المتقدم بلا خلاف فيه على الظاهر بل عن المعتبر والمنتهى ان عليه علماء الاسلام بل عن التذكرة دعوى الاجماع عليه ويدل عليه مضافا الى ذلك ما رواه الكلينى فى الصحيح عن محمد بن مسلم عن ابى عبد الله عليه السلام قال وسئلته عن الرجل توضع عنده الاموال يعمل بها فقال اذا حال الحول فليزكها ورواه ايضا فى الصحيح عن محمد بن مسلم قال كل ما عملت به فعليك فيه الزكوة اذا حال الحول ويحتمل قويا ان يكون متن هذا الخبر هو قول محمد بن مسلم الذى فهمه من كلام الصادق عليه السلام فى صحيحته الاولى فانه على ما رواه فى الكافى لم ينسبه فى هذه الرواية الى الامام وكيف كان فهذه الرواية ان لم تكن بنفسها من الامام فهى مؤكدة لصحة روايته الاولى سندا ودلالة كما لا يخفى ولا بد من وجود ما يعتبر فى الزكوة من الشرائط المزبورة فيهما وغيرها مما عرفته فى صدر الكتاب من الشرائط المعتبرة فى مطلق الزكوة كالملكية والتمكن من التصرف من اول الحول الى اخره فلو نقص راس ماله فى اثناء الحول ولو يوما او نوى به القنية كذلك او خرج عن ملكه او منع من التصرف فيه بغصب ونحوه مثلا انقطع الحول بلا خلاف يعتد به فى شئ من ذلك على الظاهر ولا اشكال

انقطاع الحول بنقص راس المال

عدا مسئلة بقاء راس المال فى تمام الحول فانه وان لم ينقل الخلاف فيه ايضا الا عن بعض متاخرى المتاخرين بل نسبه العلامة فى التذكرة الى علمائنا اجمع فقال ما لفظه يشترط وجود راس المال من اول الحول الى اخره فلو نقص راس المال ولو حبة فى اثناء الحول وبعضه لم تتعلق الزكوة به وان عادت القيمة استقبل الحول من حين العود عند علمائنا اجمع خلافا للجمهور كافة لان الزكوة شرعت ارفاقا بالمساكين فلا يكون سببا لاضرار المالك فلا يشرع مع الخسران ولانها تابعة للنماء عندهم وهو منتف مع الخسران ولقول الصادق عليه السلام ان امسك متاعه يبتغى راس ماله فليس عليه زكوة وان حبسه بعدما يجد راس ماله فعليه الزكوة بعدما امسكه بعد راس ماله انتهى ولكن عمدة الدليل على اعتبار هذا الشرط هو الخبر المزبور وغيره من الاخبار المتقدمة واما ما عداه ذلك من الوجهين الذين ذكرهما العلامة فجرد اعتبار ذكرهما فى مقابل العامة مع انك ستعرف قصورهما عن افادة المدعى واما الاخبار فقد اعترفنا بدلالتها على اعتبار ان يطلب براس المال او بزيادة لا بنقيصة فى ان يجب فيه الزكوة واما دلالتها على اعتبار ذلك فى تمام الحول فمحل نظر ولذا منعه غير واحد من متاخرى المتاخرين فعن الذخيرة بعد ان ذكر انه لو نقص راس ماله فى اثناء الحول او طلب بنقيصة سقط الاستحباب وان كان ثمنه اضعاف النصاب قال قال المحقق فى المعتبر وعلى ذلك فقهاؤنا اجمع واستدل عليه بحسنة محمد بن مسلم ورواية ابى ربيع السابقتين وهما انما تدلان على اشتراط الطلب براس المال والربح لا على اشتراط اعتبار ذلك طول الحول وكذا ما رواه الشيخ فى الموثق عن العلاء عن ابى عبد الله عليه السلام قال قلت المتاع لا اصيب به راس المال الحديث اقول وكذا غير ذلك ايضا من الروايات المتقدمة فان شيئا منها لا يدل على اعتبار هذا الشرط اذ ليس فى شئ من تلك الاخبار تعرض لاشتراط حول الحول فى تعلق الزكوة بالمال الذى طولب براس ماله او بزيادة كما انه ليس للروايتين الدالتين على اعتبار حول الحول تعرض لاعتبار هذا الشرط فهما شرطان مستقلان لتعلق الزكوة بالمال الذى اتجر به مستفادان من دليلين مستقلين موضوعهما مطلق المال المستعمل فى التجارة وقضية الجمع بين دليليهما انه يستفيد سببية كل من الشرطين لوجوب الجزاء بحصول الشرط الاخر بان يقال المال الذى اتجر به اذا حال عليه الحول وطلب براس ماله لا بنقيصة ففيه الزكوة واذا انتفى احد الشرطين او كلاهما فلا زكوة لا انه يقيد موضوع احدهما بالاخر بحيث يكون الطلب براس المال قيدا فى الموضوع الذى اعتبر فيه حول الحول كى يثبت به المدعى فليتأمل

لو كان بيده نصاب فاشترى به متاعا

ولو كان بيده نصاب فاشترى به متاعا للتجارة فههنا مسئلتان احديهما فيما اذا كان ما بيده ايضا هى بنفسه مال التجارة وهذه المسئلة مرجعها الى انه هل يعتبر بقاء عين السلعة طول الحول ام قيمتها وسياتى التكلم فيها ان شاء الله الثانية اذا كان نصابا من النقد فمضى بعض حوله ثم اشترى به متاعا للتجارة فهل ينقطع حول الاصل الذى كان زكوته زكوة النقدين قيل والقائل الشيخ فيما حكى عن مبسوطه وخلافه كان حول العرض حول الاصل محتجا عليه بقول الصادق عليه السلام كل عرض فهو مردود الى الدراهم والدنانير وهو بظاهره احتجاج ضعيف فانك قد عرفت فى مسئلة اعتبار الحول فى النقدين والانعام ان المعتبر بقاء النصاب بشخصه فى تمام الحول وكون العرض مردودا الى الدراهم ليس معناه بقاء عين تلك الدراهم فى ملكه حقيقة كى لا ينقطع حولها فكان استدلال الشيخ بهذه الرواية مبنى على مختاره فى تلك المسئلة من عدم العبرة بخصوصية الاعيان وانه لو بادل نصابا بجنسه فى اثناء الحول لم ينقطع حوله ويمكن ان يجعل بنائه على ان زكوة التجارة اذا كان راس ماله الدينار او الدرهم هى لدى التحقيق زكوة عين الدراهم والدنانير المستعملة فيها وانه لا يشترط فى زكوة النقدين بقاء عينهما بل وضع الزكوة عليهما عند بلوغهما النصاب اذا حال عليهما الحول سواء بقى عينهما او استعملهما فى التجارة سنة او بعضا فى بعض السنة واتجر بهما فى الباقى ولا ينافى ذلك الا الالتزام باستحباب زكوة التجارة فان بقاء العين على هذا التقدير يكون شرطا للوجوب لا لاصل الزكوة وربما يومى الى بنائه على هذا المبنى عبارته المحكية عن خلافه حيث قال ما لفظه اذا اشترى عرضا للتجارة ففيه ثلاث مسائل اولاها ان يكون ثمنها نصابا من الدراهم او الدنانير فمذهب من قال من اصحابنا ان مال التجارة ليس فيه زكوة ينقطع حول الاصل وعلى مذهب من اوجب فان حول العرض حول الاصل وبه قال الشافعى فوافق احدا اتفق فانه مشعر بكون الحكم مبنيا على القاعدة لا لاجل التعبد وكيف كان فهو ضعيف والاشبه بالقواعد هو استيناف الحول من حين الشراء اذ قد عرفت فى محله انه يعتبر فى الاجناس الزكوية بقاء عينها طول الحول لان تعلق الزكوة فيهما بعين تلك الماهيات من حيث هى من غير ان يكون لمقدار ماليتهما مدخلية فى ذلك بعكس زكوة التجارة فمناط الحكمين مختلف لا تعلق لاحدهما بالاخر فاذا اشترى بالدينار متاعا فقد انتفى موضوع زكوة الاصل فكيف يصح البناء على حوله ولو كان راس المال دون النصاب استانف الحول عند بلوغه نصابا فصاعدا ولو بارتفاع قيمة المتاع بلا خلاف فيه كما فى الجواهر ولا اشكال

احكام مال التجارة المسألة الاولى

واما احكام مال التجارة فمسائل الاولى زكوة

التجارة تتعلق بقيمة المتاع لا بعينه على المشهور كما فى الجواهر بل عن المفاتيح نسبته الى اصحابنا فان ارادوا بذلك الاحتراز عن تعلقها بالعين على سبيل الشركة كما هو مقتضى ما ذكروه تفريعا له من جواز تصرف المالك فى العين بغير اذن الفقير وغير ذلك من الامور المنافية لتعلقها بالعين على جهة الشركة فقد عرفت فى محله ان الاظهر فى الاعيان الزكوية ايضا عدم تعلقها بالعين على هذا الوجه وان ارادوا تعلقها بمفهوم كلى منطبق على النقد المساوى لمقدار مالية المتاع متعلق بذمة المكلف كما هو مقتضى كلمات بعضهم ففيه ان هذا خلاف المتبادر من ادلتها فان ظاهر قوله كل مال عملت به اذا حال عليه الحول ففيه الزكوة وكذا غيره من الروايات الدالة عليه انما هو تعلق الزكوة بنفس الاعيان الخارجية المستعملة فى التجارة ولكن لا من حيث ذواتها بل من حيث اندراجها فى موضوع المال المستعمل فى التجارة الذى انيط به هذا الحكم فان اريد من الحكم بتعلق الزكوة بقيمة المتاع لا بعينه بيان ان الملحوظ فى هذه الزكوة هى جهة مالية المتاع لا خصوص شخصه فيلاحظ ربع العشر الذى يجب اخراجه زكوة بالمقايسة اليها لا الى شخصه فهو حق صريح لا مجال لاحد انكاره ولكنه لا يجدى فى تفريع بعض الفروع التى جعلوها ثمرة لتعلقها بالقيمة ولا يهمنا التعرض للفروع بعد ان حققنا عدم الفرق بين زكوة التجارة وغيرها من حيث [illegible] انها تعلقها بالعين الذى مقتضاه سقوط التكليف عن المالك بتلف العين بعد الحول بلا تعد منه وتفريط كما فى سائر الاجناس الزكوية على ان تعلق هذه الزكوة بالعين باعتبار اندراجها فى موضوع المال فالملحوظ فيها جهة ماليتها بخلاف سائر الاجناس فالمكلف به فى هذه الزكوة هو اخراج الفريضة المقررة فيها التى هى ربع عشر هذا المال تقريبا بملاحظة ماليته وفى ما عداها بملاحظة نفس الاجناس الزكوية من حيث كونها [illegible] اسامبها فالفقير فى مال التجارة ربع العشر قيمة بخلاف سائر الاجناس التى لا مدخلية لقيمتها فى تعلق الزكوة بها والله العالم ويقوم المتاع لمعرفة مقدار ماليته التى بملاحظتها اعتبر فيه النصاب مقدار ما يتعلق به من الزكوة بالدراهم او الدنانير لانهما هما الاصل المحض فى المالية الذى بالمقايسة اليه يعرف مقدار مالية الاشياء فى باب الغرامات وغيرها من موارد الحاجة الى التقويم ومن هنا اى التقويم بكل منهما مع تساوى نصابيهما فى مقدار المالية بان يكون كل دينار مساويا بالعشرة دراهم كما لعله كان كذلك فى صدر الاسلام مما لا اشكال ولا كلام فيه اذ لا يختلف الحال حينئذ بين تقويمه بالدراهم او الدنانير واما مع الاختلاف فيشكل الامر حيث انه قد يبلغ باحدهما النصاب دون الاخر فهل المدار على التقويم بادناهما قيمة او اعلاهما او خصوص الدراهم سواء كانت ادنى او اعلى او التفصيل بين ما كان راس ماله نقدا فبالنقد الذى اشتريه به وبين غيره فبالادنى او الاعلى وجوه ذهب غير واحد الى الاول كالمصنف ره فى المفاتيح قال تفريع اذا كانت السلعة تبلغ النصاب باحد النقدين دون الاخر تعلقت بها الزكوة لحصول ما يسمى نصابا وفيه انه ليس لنا فى هذا الباب دليل لفظى واف باثبات هذا العموم فمقتضى الاصل براءة الذمة عن التكليف بالزكوة فيما عدا المتيقن وهو ما اذا لم ينقص المال قيمته عن مائتى درهم ولا عن عشرين دينارا الا ان يقال ان المرجع فى مثل المقام هو عموم ما دل على زكوة مال التجارة المقتصر فى الخارج على المتيقن وهو الناقص عنهما وفيه ان العمومات الواردة فى هذا الباب بظاهرها مسوقة لبيان اصل المشروعية فليس لها اطلاق احوالى بالنسبة الى مصاديقها ولذا لم يقع التعرض فيها لشرطية النصاب وغيره فليتأمل واما التقويم بخصوص الدراهم فيدل عليه قوله فى موثقة اسحق بن عمار المتقدمة فى صدر المبحث وكل ما خلا الدراهم من ذهب ومتاع فهو عرض مردود ذلك الى الدراهم فى الزكوة والديات ولكن قد يشكل الاعتماد على هذا الحديث بعد ان لم يكن معمولا بظاهره فى خصوص مورده ولو بعد ارتكاب التاويل فيه بحمله على ارادة زكوة التجارة اذ لم ينقل عن احد القول باعتبار التقويم بخصوص الدراهم ولكن الذى يهون الخطب ان نصاب الدراهم بمقتضى العادة هو الادنى فيكون القول باعتباره بالخصوص موافقا فى مقام العمل عادة مع فتوى المعتبر من العبرة بالادنى كما لعله هو المشهور خصوصا اذا لم يكن راس ماله من النقدين واما اذا كان راس ماله من النقدين فالمشهور بين المتاخرين الاعتبار بما اشتريه به فيقوم به لا بغيره واذا اشتريه بكليهما اعتبر التقويم بهما بالنسبة كما صرح به غير واحد نظرا الى ان هذا هو المنساق مما دل على وجوب الزكوة فى المال الذى يدار فى التجارة اذ لا يتبادر منه الا ارادة زكوة ذلك المال الملحوظ ماليته فى تقلباته وهو لا يخلو من قوة وان كان الاولى الاكتفاء ببلوغ النصاب من احدهما مطلقا وان كان راس ماله نقدا مخالفا له فضلا عما لو كان عرضا الحوط خصوصا اذا كان النقد البالغ نصابه هو النقد الغالب الذى قد يقال بتعين الرجوع اليه مطلقا فيما اذا كان راس المال عرضا وهو لا يخلو من وجه والله العالم ثم ان ما ذكرناه من التقويم بالنقد الادنى او النقد الغالب او النقد الذى اشترى به اذا كان راس ماله نقدا انما هو بالنظر الى معرفة مقدار ماليته لتشخيص بلوغه حد النصاب وتمييز مقدار ما يجب اخراجه منه واما معرفة بقاء راس ماله فالمتعين تقويمه بالنقد الذى اشتريه به ان كان نقدا سواء كان من النقد الغالب ام لا والا فمع معرفة بقاء راس ماله وان كان عرضا فقد يقال بان المدار على تقويمه بعين ذلك العرض بان يكون مقدار مالية هذا المتاع بالفعل مساويا لمقدار مالية ذلك العرض او يزيد عليه بنظر العرف وان لم يعرف مقدار ماليتهما بالمقايسة الى الدراهم والدنانير تفصيلا فلو كان قيمة ذلك العرض وقت المعاوضة مائة دينار مثلا فزادت قيمته فصارت الفا فراس ماله هو ذلك العرض الذى قيمته السوقية بالفعل الف دينار كما لو كان ثمنه عين الدينار فزادت قيمة الدينار فصارت قيمة كل دينار ضعف ما كانت قيمته حال الشراء ويحتمل قويا ان يكون المدار على قيمته حال الشراء لا بالفعل نظرا الى انه اذا اشترى متاعا للتجارة يكون قيمته مائة درهم بعرض قيمته فى ذلك الوقت مائة درهم ثم ترقت قيمة ذلك المتاع فصارت خمسمائة شهد العرف بكون تجارته رابحة وحصول النماء فى ماله بالتكسب من غير التفات الى قيمة ذلك العرض وان تضاعفت وصارت بحيث لولا هذه المعاملة وكان العرض بنفسه باقيا فى ملكه لكان ربحه اكثر اذ لا عبرة بذلك فى مسئلة الربح والخسران فى باب التجارات بل المدار فى ذلك بقيمة ذلك العرض فى وقت المعاملة فيلاحظ ذلك الشئ بحكم ما لو باعه بالنقد ثم اشترى بقيمته هذا

المتاع كما لا يخفى على من راجع لمرتضته معاملاتهم بل قد يقال بمثل ذلك فيما لو اشتراه بنقد ثم زادت قيمته عن ذلك النقد كما في المثال المتقدم فالانصاف ان المسئلة محل توقف وسبيل الاحتياط غير خفي والله العالم الخطب كون الحكم من اصله استحبابيا فلا مشاحة فيه وفي دليله والله العالم **المسئلة الثانية**

اذا ملك احد النصب الزكوية للتجارة مثل اربعين شاة او ثلثين بقرة او عشرين دينارا او نحو ذلك سقطت زكوة التجارة المستحبة ووجبت زكوة المال الواجبة ولا يجتمع الزكوتان في الجواهر بلا خلاف كما في الخلاف بل في الدروس وعن التذكرة والمعتبر والمنتهى الاجماع عليه الاصل فيه النبوي المنجبر لا ثنى في الصدقة في القاموس لا ثنى في الصدقة كالى لا تؤخذ مرتين في عام وقول الصادق عليه السلام في حسنة زرارة لا يزكى المال من وجهين في عام واحد بشكل ذلك

على القول بوجوب زكوة التجارة اذ لا دليل حينئذ على تعيين هذه للسقوط بل قد يشكل على القول بالاستحباب ايضا ان لم يكن اجماعا كما سمعت وقيل يجتمع الزكوتان

هذه وجوبا وهذه استحبابا في المدارك هذا القول مجهول القائل وقد نقل المصنف ره في المعتبر الاجماع على خلافه فقال ولا يجتمع زكوة العين والتجارة في مال واحد اتفاقا ونحوه قال العلامة ره في التذكرة والمنتهى اقول فهذا القول مع شذوذه وعدم معروفية القائل به محجوج بالخبر المعتضد بعمل الاصحاب واجماعاتهم المنقولة المستفيضة ولولا كونه كذلك لكان اشبه بالقواعد فان مقتضى عمومات زكوة التجارة من مثل قوله عليه السلام كل مال عملت به اذا حال عليه الحول ففيه الزكوة سببية حول الحول على هذا المال من حيث كونه مالا محولا لثبوت الزكوة فيه اى التصدق بربع عشره من حيث المالية ومقتضى اطلاق ما دل على سببية حول الحول على الاجناس الزكوية لوجوب فريضتها وجوب اخراج شاة من الاربعين شاة التي حال عليها الحول مطلقا للتجارة او غيرها ولا معارضة بين دليليهما اذ لا تنافي بين الامرين لولا دليل تعبدي على انه لا يزكى مال من وجهين في عام وقد ظهر بما اشرنا اليه من اختلاف ماهية الزكوتين ذاتا واما في الاولى هي ربع عشر المال من حيث ماليته وفي الثانية فريضتها المسماة باسمها انه لا دخل لهذه المسئلة بمسئلة تداخل الاسباب التي اختلف الاراء فيها في ان الاصل فيها التداخل او عدمه نعم يتفق في مثل المقام تصادق عنوان كل من المسببين الذين تعلق التكليف بهما عند حصول سببهما على فرد خارجي جامع للعنوانين كما لو وجد في الاربعين شاة التي ملكها بقصد التجارة شاة تكون قيمتها ربع عشر قيمة المجموع فقد يقال في مثل الفرض بجواز الاجتزاء بذلك الفرد في الخروج عن عهدة كلا التكليفين وهو كلام خارج عن محل البحث وقد تقدم تحقيقه في مبحث تداخل الاغسال من كتاب الطهارة ولا دخل له بالمقام اذ الكلام هيهنا في اصل الاجتماع لا في جواز الاكتفاء بزكوة واحدة جامعة للعنوانين في الخروج عن عهدة التكليف بهما بعد تسليم اصل الاجتماع فمقتضى الاصل فيما نحن فيه اي اطلاق دليل كل من الزكوتين او عموم اجتماعهما في المقام ولكن الخبر الدال على انه لا يزكى المال من وجهين في عام واحد حاكم على هذا الاصل ولكن يبقى الاشكال فيما جزم به المصنف وغيره بل يظهر من تصفح كلماتهم وتلويحاتهم المفروغية عنه من تعين زكوة التجارة للسقوط بناء على استحبابها كما هو المعروف عندهم وعللوه بان الواجب مقدم على الندب واورد عليه في الجواهر بان ذلك عند التزاحم في الاداء بعد معلومية وجوب الاول وندبية المندوب لا في مثل المقام الذي اقتضى دليل كل من التكليفين ثبوته من غير ان يعارضه دليل الاخر عدا انه علم من دليل خارج ان احد التكليفين المعين في الواقع المبهم عندنا مرفوع عن المكلف فلا بد من دليل معتبر يعينه ولا يكفي الظن الناشي من اعتبارات ونحوها ثم قال فالفقه فالمتجه ان لم يثبت اجماع التوقف في الحكم بسقوط احدهما على التعيين كان المتجه الرجوع في العمل الى الاصل البرائة لكن الاحتياط لا ينبغي تركه انتهى اقول اما المناقشة فيما ذكروه دليلا لسقوط زكوة التجارة بما ذكر ففي محلها ولكن الدليل الخارجي الدال على انه لا ثنى في الصدقة لم يدل الا على نفي مشروعية تكرر الصدقة وان يزكى المال في عام واحد من هذه الجهة وهذه الجهة بان يزكى مرتين ولا ملازمة بين هذا المعنى وبين سقوط احد الزكوتين وعدم مشروعيتهما من اصلها عينا او تخييرا لامكان ان يكون ذلك من باب تداخل المسببات بان يكون المقصود بالاصالة من شرع كل من الزكوتين ايصال شيء من هذا المال المفروض كونه اربعين سائمة الى الفقير بأية وجه من الوجهين الذين تعلق الطلب بهما فاذا دفع ربع عشره الى الفقير بقصد زكوة التجارة فقد حصل الغرض من الامر المتعلق بزكوة العين وان لم يكن عين ما تعلق به طلبها بل مثلها من حيث المالية او مع اختلاف بينهما في القيمة غير مقتض لبقاء الطلب بعد حصول معظم ما تعلق به الغرض منه او دفع شاة من الاربعين شاة بقصد زكوة العين فقد اجزء عن زكوة التجارة بحصول الغرض او مع اختلاف يسير غير مناف للاجزاء فيكون على هذا التقدير حال تزكية المال حال تطهر الثوب والبدن عن القذارات الشرعية التي تجب ازالة بعضها ويستحب ازالة البعض كبول الحمار وبول الانسان في كون الغسل المزيل لاحدهما مزيلا للآخر وعدم مشروعية تكريره او كحال الاغسال المتداخلة المجتمعة من الواجبة والمندوبة التي قد عرفت في محلها انه يجزيه غسل واحد بنية الجميع من غير ان يستلزم ذلك ارتكاب تخصيص او تقييد في شيء من ادلتها وليس معنى قوله عليه السلام لا يزكى المال من وجهين في عام انه لا يجوز ان يقصد بزكوته كونها زكوة تجارة وزكوة عين مثلا كي يلزمه عدم كون كل من العنوانين المتصادقين على المورد متعلقا للطلب بل معناه انه اذا زكى مال من جهة ككونه مال تجارة او كونه مملوكا لهذا الشخص لا يزكى هذا المال مرة اخرى من جهة اخرى ككونه اربعين سائمة او كونه في ذمة شخص اخر كما لا يخفى على من تدبر فيه وفي موارده والحاصل انه لا يستفاد من قوله عليه السلام لا يزكى المال من وجهين في عام ولا من قوله صلى الله عليه وآله لا ثنى في الصدقة ورود تخصيص او تقييد على عموم قوله ع كل مال عملت به اذا حال عليه الحول ففيه الزكوة وقوله عليه السلام في كل اربعين شاة شاة بالنسبة الى مثل الفرض الذي تصادق عليه العنوانان اذ لا مانع عن ارادة العموم من كل منهما وكون تصادق العنوانين على المورد موجبا لتأكد مطلوبية الزكوة منه كتأكد مطلوبية غسل الثوب الذي اصابه بول انسان وبول حمار مقدمة لازالتهما الواجبة في احدهما والمندوبة في الاخر فما ذكره قدس سره في ذيل كلامه من ان المتجه الرجوع في العمل الى اصل البرائة لا يخلو من نظر فليتامل ثم ان ما ذكرنا من ان مقتضى عموم ادلة كل من الزكوتين

بعد لان الدليل الخارجي على عدم قابلية ماهية الزكوة التي هي عبارة عن تطهير المال كتطهير الثوب والبدن للتكرر اكد مطلوبيته في الجملة في مورد اجتماع السببين انما هو فيما اذا اتحد حول الزكوتين واما مع اختلافهما كما لو انتهى حول التجارة بقاء عين السلعة وكان مبدئه اول هذا الشهر ثم اشترى برأس ماله بعد مضي ستة اشهر مثلا اربعين سائمة للتجارة فعند انقضاء حول التجارة يتنجز في حقه التكليف بزكوتها المستحبة قبل ان يتحقق سبب الوجوب كما انه لو كان الامر بالعكس بان كان مبدء حول المالية اول هذا الشهر كما لو ملك الف شاة سائمة للقنية مثلا ثم نوى بعد ستة اشهر التجارة وقلنا بكفاية القصد في صيرورتها مال التجارة او عاوضها بمثلها بهذا القصد وقلنا بكفاية بقاء الجنس وعدم كون المعاوضة بالمثل موجبة لانقطاع حولها ينعكس فيتحقق سبب الوجوب قبل ان يوجد سبب الاستحباب فاذا اخرج زكاتها التي تنجز التكليف بها بالسبب السابق ثم بقي هذا المال الى ان تم الحول الثانية فهل يثبت بذلك زكوة اخرى حيث لم يتحد عامهما وان اشتركا في بعضه وجهان بل قولان على ما صرح به في الجواهر اقربهما العدم فان اختلاف حولها بداية ونهاية لا يجعل العام الذي هو اسم لاثني عشر شهرا عامين فاذا زكى هذا المال في هذا الشهر من جهة التجارة ثم زكاه بعد ستة اشهر مثلا من جهة العينية فقد صدق انه زكى هذا المال من وجهين في ستة اشهر فضلا عن صدق كونه في عام واحد فمقتضى قوله ع لا يزكى المال من وجهين في عام واحد انه مهما زكى مال من وجه لم يتعلق به زكوة اخرى حتى يحول عليه حول اخر غير الحول الذي وجب عليه هذه الزكوة ولكن ليس مجرد دخول السبب الاول الموجب لتنجز التكليف بسببه قاطعا للحول الاخر بل هو مراعى بالخروج عن عهدته فلو لم يزك المال بالسبب الاول الى ان يتحقق السبب الاخر لم ينقطع حوله ولكن لا يترتب على حوله بعد تحققه الا تأكد المطلوبية كصورة اتحاد عاميهما لا تعدد المطلوب فلو مكث عنده هذه الشياه التي اشتراها في اثناء حول التجارة عشرين سنين لطالب الفضل على راس المال وكان مبدء حول التجارة اول شهر محرم ومبدء شراء الشياه اول صفر تنجز الامر بزكوة التجارة في حقه ندبا عند حلول حولها في كل سنة وبزكوة المالية وجوبا كذلك فمجموع الاوامر المتوجهة اليه في مجموع هذه المدة عشرون عشرة منها وجوبية وعشرة ندبية ولكن الفعل المطلوب منه بمجموع هذه الاوامر عشرة افراد من الزكوة لكل سنة فردا ما من افراد زكوة التجارة او زكوة العين والتخيير بينهما عقلي ينشأ من العلم بان المال الواحد لا يزكى في عام مرتين من وجهين وانه اذا زكى من وجه سقط الاخر فيكون سقوط الاخر الغير المواقف له من باب دفع البدل لا اخراج الفريضة بعينها كما لا يخفى على المتامل **المسئلة الثالثة** لو عاوض اربعين سائمة باربعين سائمة للتجارة سقط وجوب المالية والتجارة اي انقطع حولها الذي هو سبب الوجوب واستانف الحول فيهما فان مضى وشرائط كل منهما مجتمعة اندرج في موضوع المسئلة السابقة التي استقصينا الكلام فيها وان اختل الشرائط في احدهما كما لو صارت السائمة معلوفة او نوى بمال التجارة القنية اثرت الاخرى اثرها ويظهر من تعبير المصنف ره بلفظ السقوط واستيناف الحول فيهما ان مراده بالاربعين الاولى ايضا مال التجارة فيفهم من ذلك ان المصنف ره يعتبر في زكوة التجارة ايضا كالمالية بقاء عين السلعة طول الحول بل قيمتها وبلوغ قيمتها النصاب لذا تكلف الشهيد الثاني في توجيه العبارة بما لا ينافي الاجماع فحمل الاربعين الاولى على انها للقنية وحمل سقوط التجارة على الارتفاع الاصلي قال وغايته ان يكون مجازا وهو اولى من اختلال المعنى مع الحقيقة انتهى وهو جيد وعن المحقق الثاني انه وجه في حاشية الكتاب سقوط زكوة التجارة هنا بما لا يخالف الاجماع ايضا فقال ان ما مضى ينقطع بالنسبة الى المالية والتجارة معا اما المالية فلتبدل العين في اثناء الحول واما التجارة فلان حول المالية يبتدء من حين دخول الثانية في ملكه فيمتنع اعتبار بعضه في حول التجارة لان الحول الواحد حتما لا يمكن اعتباره للزكوتين فكذا بعضه وفيه ما لا يخفى اذ بعد النقض عما حققناه انفا من عدم المانع عن شاركتهما في بعض الحول بل ولا في تمامه انه قد يختل شرط الثانية قبل تمام حولها فان كان مجرد كون المال الذي انتقل اليه زكويا مانعا عن اعتبار حول التجارة فيه لم تكن الاربعين الاولى المفروض كونها للتجارة ايضا كالثانية متعلقة لزكوة التجارة حتى يصح بالنسبة اليها اطلاق اسم السقوط والاستيناف بل كانت زكوة التجارة ساقطة من حين صيرورة متعلقها زكويا الى ان ينتقل بمال غير زكوي فيستانف لها حولا من هذا الحين وان لم يكن مانعا الا على تقدير جامعية الاربعين زكوة العين لها فيكون عدم تعلق زكوة التجارة بها مراعى بعدم اختلال شيء من شرائط العين فالاربعين الاولى حيث تبدلت كشف ذلك عن اعتبار حول تجارتها بحيث لو كان بدلها جنسا غير زكوي لتنجز في حقه التكليف بزكوة التجارة بعد تمام حولها ولكن لما كانت الثانية ايضا زكوية لا يتعلق بها زكوة التجارة لو بقيت جامعة للشرائط الى ان يحول عليها الحول واما لو اختل شرطها فليست مانعة عن زكوة التجارة كالاولى فلا معنى لاستيناف حول التجارة من حين دخول الثانية في ملكه لانه ان كان لحول التجارة اثر في المال الزكوي ولو مع التبدل فمبدئه من حين الاخذ في التجارة لا من حين المعاوضة والا فلا معنى لاستيناف حولها وكيف كان فظاهر عبارة المتن بلا خطر ما وقع فيه من التعبير بالسقوط والاستيناف ان حول التجارة ايضا ينقطع بالتبدل فالبحث يقع في مقامين الاول في انقطاع حول المالية بذلك وهذا هو المشهور وقيل لا ينقطع بل يثبت زكوة المال مع تمام الحول دون زكوة التجارة التي نسلم على عدم اجتماعها مع المالية لان اختلاف العين لا يقدح في الوجوب مع تحقق النصاب في الملك وهذا القول منقول عن الشيخ في مبسوطه وقد تقدم تحقيق الحال فيه لدى البحث عما يعتبر فيه الحول من الاجناس الزكوية وقد عرفت فيما تقدم ان الاول اشبه باصول المذهب وقواعده واما الثاني اي انقطاع حول التجارة بالتبدل كما استظهر من المتن فهو بحسب الظاهر خلاف المشهور بل قد سمعت عن غير واحد دعوى الاجماع على خلافه حتى ان الشهيد والمحقق الثانيين تكلفا في توجيه عبارة المتن بما لا يخالف الاجماع قال فخر المحققين في محكي الايضاح لا خلاف بين الكل في بناء حول التجارة على حول الاولى وانما النزاع في بناء العينية فعند والدي المصنف ره وجماعة انه يستانف

حول العينية على الثانية وعند الشيخ انه يبنى حول العينية على الاولى فاذا تم للثانية ستة اشهر اخذت العينية فعند الشيخ ... فاذا الحولان من المبدء فمنها ان مقا فاذا اختل بعض شرائط احدى الزكوتين قبل تمامية الحول ثبتت الاخرى وان تساوق الشرطان واستمرت الامور المعتبرة في كل واحدة الى نهاية الحول قدمت العينية لوجوبها وندبية تلك انتهى ولكن في المدارك بعد ان استظهر من كلام الشيخ المفيد ره في المقنعة وابن بابويه ره في الفقيه اعتبار بقاء السلعة حيث اقتصرا في الحكم بزكوة التجارة على صورة بقاء العين فقالا وكل متاع طلب من مالكه بربح او براس ماله فلم يبعه طلبا للفضل فحال عليه الحول ففيه الزكوة بحساب قيمته سنة مؤكدة قال ما لفظه وهو ظاهر اختيار المصنف ره في هذا الكتاب وبه قطع في المعتبر واستدل عليه بانه مال يثبت فيه الزكوة فيعتبر بقاؤه كغيره وبانه مع التبدل تكون الثانية غير الاولى فلا يجب فيها الزكوة لانه لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول وهو جيد انتهى ما في المدارك وتبعه جل من تاخر عنه في نسبة هذا القول الى ظاهر الشيخين والمحقق في الشرايع وصريحه في المعتبر وربما مال جملة منهم او قال بهذا القول كاصحاب المصابيح والحدائق والرياض على ما حكي عنهم ولا يخفى على من لاحظ عبارة مثل المفيد والصدوق وشبههم من القدماء الذين كانت عادتهم التعبير في فتاويهم بمضامين الاخبار انه لا يصح استظهار اشتراط بقاء العين في زكوة التجارة من الاقتصار في الحكم بها على المورد الذي وردت فيها اخبار خاصة فحال عبارتهم حال الاخبار الواردة في المال الذي مكث عند صاحبه يطلب به الزيادة على راس ماله الدالة على ثبوت الزكوة فيه وستعرف عدم دلالة الاخبار على الاشتراط واما ما نسبوه الى صريح المعتبر فقد تصفحت عبارة المعتبر في زكوة التجارة فلم اجد ما يدل على اعتبار بقاء عين السلعة في زكوة التجارة بل بعض كلماته المذكورة في فروعها كالصريح في خلافه نعم في عدة مواضع من كلماته ما يوهم ذلك ولكن المتامل فيها يراها اجنبية عن ذلك منها ما ذكره في مسئلة ما لو بادل احد النقدين بجنسه او بالنقد الاخر الذي قد يغلب على الظن انه هو منشأ هذه النسبة اذ لم اجد في ذلك الباب ما يناسب العبارة التي نقلها عنه في المدارك عدا ما ذكره في هذه المسئلة فقال ما لفظه قال الشيخ لو بادل ذهبا بذهب او فضة بفضة لم ينقطع الحول وينقطع لو بادل بغير جنسها لقولهم الزكوة في الدنانير ولم يفرقوا بين تبدل الاعيان وبقائها فيحمل عليهما وقال الشافعي يستانف وقال ابوحنيفة يبني في المبادلة بالاثمان جنسا كان او جنسين ويستانف في الماشية ولو اتفق الجنس والاشبه عندي انقطاع الحول بالمبادلة لانه مال تجب الزكوة في عينه فيعتبر بقاؤه ولان الثاني مال غير الاول فلا يجب فيه الزكوة لانه لا زكوة في مال لم يحل عليه الحول وحجة الشيخ ضعيفة لان الزكوة وان وجبت في الدراهم والدنانير فانها لا تجب مطلقا بل الحول معتبر فيها اجماعا انتهى وانت خبير بان الكلام في هذه المسئلة انما هو في زكوة العين والاقوال التي نقلها انما هي في هذه الزكوة لا في زكوة التجارة وذكرها في باب زكوة التجارة من باب المناسبة بلحاظ ما فيها من فرض المبادلة ومنها ما ذكره في مسئلة انه لو باع مال التجارة البالغ قيمته النصاب في اثناء الحول بالنقد البالغ حد النصاب هل يبني في زكوة الثمن على حول الاصل او يستانف للثمن حولا فقال ما لفظه اذا ملك سلعة للتجارة قيمتها نصاب فصاعدا ثم باعها في اثناء الحول قال الشيخ في الخلاف استانف حول الثمن عند من لا يوجب زكوة التجارة ويبني على قول من يوجب وبه قال الشافعي لان الزكوة تجب في القيمة فكان مالا واحدا والوجه الاستيناف على التقديرين لان الحول معتبر في السلعة واذا نض الثمن كان غيرها فلا يكون حول احدهما حول الاخر ولانهما زكوتان متغايرتان فلم يكن حول احدهما حول الاخرى كما لو كان الاصل ماشية انتهى وهذه العبارة وان وقع فيها التعبير باعتبار الحول في السلعة ولكن الظاهر انه لم يقصد بالسلعة خصوص شخصها بل غرضه بيان ان من كان عنده سلعة مملوكة للتجارة فباعها باحد النقدين لا يبني حول الثمن على حول السلعة لانهما الان متغايران في تعلق الزكوة في احدهما بعينه وفي الاخر بلحاظ ماليته فيكون ثمن المتاع بمنزلة ما لو كان الثمن في الاصل مالا زكويا اخر كالماشية فلاحظ واما بعض كلماته التي هي كالصريح في عدم اعتبار بقاء عين السلعة في تمام الحول فهو مثل ما ذكره في مسئلة ما لو كان عنده ما قيمته نصاب فزاد في اثناء الحول فانه بعد ان ذكر انه يجب عليه عند تمام الحول الزكوة في الاصل دون الزيادة ونسب الخلاف فيه الى ابي حنيفة والشافعي واحمد وانهم قالوا يزكي الجميع قال ما لفظه وكذا لو باع السلعة بعد الحول بزيادة وهنا اولى ببعد بعدم انضمام الفائدة الى الاصل في وجوب الزكوة واعتبار حول مستقل لها ثم قال ولكن لو مضى عليها اي على السلعة نصف الحول وقيمتها نصاب ثم باعها بزيادة ما ثم نض الى الاصل فكان ما نض له حكم نفسه خلافا للشافعي انتهى فانه لو كان الحول معتبرا في نفس السلعة لا يبقى موقع للتكلم في ضم الزيادة الى الاصل بعد فرض بيع المتاع قبل تمام حوله كما لا يخفى على المتامل فليتامل وكيف كان فالحق ما هو المشهور من عدم اعتبار الحول في نفس السلعة بل في المال الذي يتجر به باعتبار ماليته وان تبدلت اشخاصه لان اخبار الباب قد دلت على ثبوت الزكوة في المال الذي يتجر به ويعمل به وفيما يضطرب من الاموال كما عرفته لدى التكلم في موضوع مال التجارة الذي تتعلق الزكوة به ولا ريب ان ما يعمل به ليس المراد شخصه لانه بدفعه التاجر الى ... بما معه فالمراد الاعم منه ومن بدله فالزكوة في الحقيقة تتعلق بالمال المنقلب في التجارة لا بشخص ما اشتراه للتجارة كما تقدم تحقيقه لدى التكلم في موضوع مال التجارة الذي تتعلق به الزكوة وما دل على اعتبار الحول كخبر محمد بن مسلم المذكور بعد في محله قد دل على اعتباره في المال الذي يعمل به التجارة لا في خصوص ما يشتري به نعم قد ورد في بعض الروايات الواردة في المتاع الذي يمكث عند صاحبه انه ان طلب براس ماله او بزيادة ففيه الزكوة وظاهر ان الاختصاص بها لاجل مورد السؤال لا يوجب تخصيص العمومات

المسئلة الرابعة الظاهر في مال المضاربة ان الربح كانت زكوة الاصل على رب المال لانفراده بملكه وهذا مما لا اشكال فيه وانما الاشكال في ما جزم به المصنف ره بالنسبة الى زكوة الربح من انها بينهما اي بين رب المال والعامل اذ لا دليل على وجوب زكوة التجارة على العامل فيما يستحقه من الربح اما على القول بانه من قبيل اجرة المثل ولا يملكه الا بعد القسمة فواضح واما على القول بانه يملكه من حين الظهور فيصير الربح من حين ظهوره مشتركا بينهما فان قلنا بان كونه وقاية لراس المال يمنعه عن التصرف فيه كيف يشاء ويخرجه عن الطلقية كالعين المرهونة فكذلك وان منعنا ذلك وقلنا

بجواز القسمة متى ما اراد ولو قبل الانضاض فهو ملك طلق له وان لم يجز له بالفعل الاستقلال بالتصرف فيه كغيره من الاموال المشتركة وكونه وقاية لراس المال غير مناف لطلقيته بعد كون القسمة بالفعل جائزة له فهو بعد تسليم هذه المقدمات وان صدق عليه انه مال ملكه بالتجارة ولكنه لا يصدق عليه انه مال ملك بعقد المعاوضة بقصد الاسترباح بل هو بنفسه ربح التجارة المتعلقة بمال الغير وقد ملكه العامل بعقد المضاربة لا بعقد المعاوضة مثل ما ملكه الاجير بعقد الاجارة وان شئت قلت ان الربح من حيث هو ليس مندرجا في موضوع ادلة زكوة التجارة اذ لا يصدق على حصة العامل انه مال اتجر به او عمل به او غير ذلك من العناوين الواردة في الاخبار التي قد عرفتها في اول الباب واما حصة المالك فهي ايضا وان كانت كذلك لو لوحظت بنفسها ولكنك قد عرفت فيما سبق ان الاشبه عدم ملحوظية النماء مستقلا وتبعيته للاصل في الحول وفي تعلق الزكوة به والا فهو بنفسه غير مندرج في عناوين ادلتها وانما يندرج فيها بالنظر الى كونه جزءا من الجملة التي هي راس المال فيما نحن فيه ايضا كذلك يتعلق الزكوة بالجملة التي هي راس مال المالك وقضية ذلك ان تضم حصة المالك الى راس ماله وتخرج منه الزكوة لان راس ماله نصاب كما هو المفروض فيزكي الجميع مع بلوغ الربح ولو بضميمة ما في راس المال من العفو النصاب الثاني وان لم يحل الحول على الربح بنفسه على ما حققناه فيما نحن فيه واما حصة العامل فلا يصح ان يتعلق بها الزكوة بهذه الملاحظة لان شرط تعلق الزكوة بذلك المال في تقلباته التي حال عليها الحول بقاؤه على ملك مالكه فلو خرج بعض ما دار به قبل حول الحول عليه عن ملك مالك الاصل فقد صار راس مال المالك عند حول الحول مقصورا على ما اجتمع له من حصته من الربح منضمة الى الاصل واما ما ملكه الغير في اثناء الحول من اصل هذا المال ومن ربحه فيجب كونه على مالك الاصل خروجه عن ملكه قبل حول الحول عليه لا على ذلك الغير الا ان يجتمع فيه بنفسه حال كونه مملوكا له شرائط تعلق الزكوة به ولا يكفي في ذلك مجرد كونه منفعة حاصلة له بالتجارة في مال الغير كما لا يخفى على المتامل وقد ظهر بما اشرنا اليه من استقلال حصة العامل بالملاحظة وعدم صحة جعلها تابعة لراس المال في تعلق الزكوة بها انا لو سلمنا ثبوت الزكوة فيها فلابد من فرض اعتبارها من حيث هي جامعة للشرائط فلا يستحب في حصة العامل الزكوة الا ان يحول عليها الحول وتكون هي بنفسها نصابا كما هو واضح ثم لا يخفى عليك ان القول بثبوت الزكوة في حصة العامل مبني على القول بصحة عقد المضاربة وشرعيتها وان العامل يملك الحصة من حين ظهور الربح واما على القول بانها معاملة فاسدة لجهالة العوض وانما هي مجرد وعد لا يجب الوفاء به فلا يستحق العامل شيئا من هذا المال ولا من ربحه بل اجرة مثل عمله على المالك كما حكي القول به عن بعض فزكوتها على رب المال كما صرح به الشيخ وغيره واما ان قلنا بصحتها ولكن لا يملك العامل الحصة الا بعد الانضاض او القسمة فحال الحول قبله فالمتجه ايضا عدم تعلق الزكوة بها لا على العامل لانتفاء الملكية فضلا عن غيرها من الشرائط ولا على رب المال لعدم الطلقية كما هو واضح وكيف كان فالاشبه بناء على صحة عقد المضاربة كما هو الاصح عدم ثبوت الزكوة في حصة العامل لا على العامل ولا على رب المال سواء قلنا بان العامل يملكها من حين ظهور الربح او بعد الانضاض او القسمة وعلى تقدير القول بالثبوت هل يجوز للعامل ان يخرج الزكوة قبل ان ينض المال ويتحول عينا او يقسم مع المالك او يفسخ قيل لا يجوز لانه وقاية لراس المال وهذا القول منقول عن جملة من القدماء والمتاخرين وقيل نعم لان استحقاق الفقراء له اخرجه عن كونه وقاية وقد ادعى المصنف ره ان هذا هو اشبه بالقواعد وهو لا يخلو من نظر لان خروجه عن كونه وقاية مناف لما يقتضيه المضاربة فان مقتضاها كون ملكية العامل للحصة مراعاة بعدم ورود خسارة على راس المال قبل تمام العمل وهذا معنى كونه وقاية لراس المال فكيف يصح ان يملك الفقير في ملكه ازيد مما يملكه نفسه مع ان ملكية الفقير للزكوة متفرعة على ملكيته فادلة الزكوة على تقدير تسليم شمولها له لا تقتضي الا استحقاق الفقير جزءا مما يملكه العامل على النحو الذي يملكه فاذا كان ملك العامل بمقتضى اصل جعله ملكية متزلزلة لا يؤثر تعلق حق الفقير به انقلابه عما هو عليه فيكون حق الفقير ايضا مراعى بسلامة راس المال عن ان يطرء عليه نقصان قبل الانضاض كما لا يخفى على المتامل

المسئلة الخامسة الدين لا يمنع من زكوة مال التجارة ولو لم يكن للمالك وفاء الا منه بلا خلاف فيه على الظاهر ولا اشكال بل عن التذكرة وظاهر الخلاف الاجماع عليه وكذا القول في زكوة المال غير التجارة لانها تتعلق بالعين ولكن العين التي هي متعلق الزكوة في التجارة انما هي بلحاظ ماليتها كما عرفت وكيف كان فلا منافاة بينه وبين اشتغال ذمة المالك باضعاف اضعافه من الدين من غير فرق في ذلك بين كون حق الفقير المتعلق بالمال وجوبيا كزكوة المال او استحبابيا كزكوة التجارة اذ لا معارضة بينهما قال العلامة في محكي المنتهى الدين لا يمنع الزكوة سواء كان للمالك مال سوى النصاب او لم يكن وسواء استوعب الدين النصاب او لم يستوعبه وسواء كان اموال الزكوة ظاهرة كالنعم والحرث او باطنة كالذهب والفضة وعليه علماؤنا اجمع انتهى نعم بناء على تعلق زكوة التجارة او مطلقها بذمة المالك وكونها كسائر الديون الواجبة عليه قد يتحقق المزاحمة في صورة قصور المال عن الوفاء بالجميع لدى موت المالك او بحجره عن التصرف في ماله وتقسيمه على الغرماء فيكون حق الزكوة ح كاحدهم في المحاصة كما ان المتجه على هذا التقدير سقوط زكوة التجارة المستحبة لعدم صلاحيتها لمزاحمة الحقوق الواجبة المتعلقة بالمال ولكن المبنى فاسد كما عرفته في محله ويدل ايضا على عدم مانعية الدين عن الزكوة مطلقا مضافا الى ما عرفت اطلاق النصوص المتقدمة الدالة على ان زكوة مال القرض على المستقرض ويدل عليه ايضا في خصوص زكوة المال ما عن الكليني في الصحيح عن زرارة عن ابي جعفر وعن ضريس عن ابي عبد الله عليهما السلام انهما قالا ايما رجل كان له مال موضوع حتى يحول عليه الحول فانه يزكيه وان كان عليه من الدين مثله واكثر منه فليزك ما في يده ولكن الاولى بل الافضل لمن قصر ماله عن وفاء ديونه ترك زكوة التجارة وصرف جميع ما يملك مما زاد عن نفقته في تفريغ ذمته عن الحقوق الواجبة عليه كما اومى اليه الشهيد فيما حكي عن بيانه حيث قال والدين لا يمنع من زكوة التجارة كما في العينية وان لم يمكن الوفاء من

غيره لانها لو تعلقت بالقيمة فالاعيان مرادة الان قال ثم يمكن ان يقال لا يتاكد اخراج زكوة التجارة للمديون لانه نفل يضر بالفرض وفي الجعفريات عن امير المؤمنين عليه السلام من كان له مال وعليه مال فليحسب ماله وما عليه فان كان له فضل مائتي درهم فليعط خمسة وهذا نص في منع الدين الزكوة والشيخ في الخلاف انما تمسك على عدم منع الدين الا باطلاق الاخبار الموجبة للزكوة انتهى كلامه قده وكان غرضه من الاستشهاد بالرواية الاستدلال لنفي تاكد الاستحباب في خصوص محل الكلام اعني زكوة التجارة كما لعله هو المنساق من الفاظها الا ما نفيه الدين عن الزكوة مطلقا حتى في زكوة المال كما يظهر مما ذكره في المدارك اورد عليه بعد نقل كلامه بلفظه ونحن قد بينا وجود النص الدال على ذلك صريحا يعني خبر زرارة وضريس المتقدم ثم قال وما نقله عن الجعفريات مجهول الاسناد مع اعراض الاصحاب عنه واطباقهم على ترك العمل به انتهى وقد اشرنا الى ان خبر الجعفريات بحسب الظاهر وارد في مال التجارة لا خصوص النقد الموضوع الذي حال عليه الحول كما هو مورد خبر زرارة وضريس فلا معارضة بينهما وما في خبر الجعفريات من الامر باعطاء خمسة التي هي زكوة المائتين محمول على تاكد الاستحباب فيفهم منه انه لا تاكد بالنسبة الى ما يساوي الدين وقد اشرنا الى ان هذا مما يشهد به العقل والنقل فلا داعي لطرح الرواية وان كانت ضعيفة بعد صحة مضمونها وكون موردها قابلا للمسامحة فليتامل ثم يلحق بهذا الفصل مسئلتان الاولى العقار المتخذ للنماء يستحب الزكوة في حاصله في المسالك العقار المتخذ للنماء كالدكان والخان والحمام يلحق بالتجارة غير ان مال التجارة معد للانتقال والتبدل وان لم يتبدل وهذا قار وفي الحاقه به في اعتبار الحول والنصاب قولان وعدم اشتراطهما متوجه وهو خيرة العلامة رحمه الله في التذكرة وفي المدارك قال العقار لغة الارض والمراد به هنا ما يعم البساتين والخانات والحمامات ونحو ذلك على ما صرح به الاصحاب استحباب الزكوة في حاصلها مقطوع به في كلامهم ولم اقف له على مستند وقد ذكره العلامة في التذكرة والمنتهى مجردا عن الدليل ثم قال في التذكرة ولا يشترط فيه الحول ولا النصاب للعموم واستقرب الشهيد ره في البيان اعتبارهما ولا باس به اقتصارا فيما خالف الاصل على موضع الوفاق ان ثم انتهى ما في المدارك واستوجه في الجواهر تعلق الزكوة به بادراجه في مال التجارة فقال ما لفظه قد يقوى في الذهن انه من مال التجارة بمعنى التكسب عرفا اذ هي اعم من التكسب بنقل العين واستنمائها فان الاسترباح له طريقان عرفا احدهما بنقل الاعيان والثاني باستنمائها مع بقائها ولذا تعلق فيه الخمس كغيره من افراد الاسترباح ومن ذلك يتجه اعتبار الشرائط السابقة فيها انتهى وفيه انه ان اراد جعل نفس العقار المتخذة للنماء مندرجة في موضوع مال التجارة بملاحظة انها مال ملك بعقد معاوضة بقصد الاكتساب فله وجه ولكن مقتضاه تعلق الزكوة بعينها لانها هي المال الذي اتجر به وهذا مما لم يقل احد بتعلق الزكوة به اما حاصلها الذي هو محل الكلام فلا مناسبة بينه وبين مال التجارة اصلا فضلا عن استفادة تعلق الزكوة به من الروايات الواردة في المال المستعمل في التجارة كما لا يخفى على المتامل واما العموم الذي استدل به العلامة في عبارته المتقدمة فلم نعرفه فلعل مراده ما كان من قبيل ما دل على ان للفقراء حقا في اموال الاغنياء وان الله تعالى شركهم بينهم في الاموال كما احتمله بعض وفيه ما لا يخفى ويمكن ان يكون المقصود به عموم قوله عليه السلام في خبر شعيب كل شيء جر عليك المال فزكه وكل شيء ورثته او وهب لك فاستقبل به بناء على ان يكون المراد بالربح حيث ان ظاهره ثبوت الزكوة في مطلق الارباح المكتسبة بالاموال خصوصا اذا كانت الاموال في الاصل متخذة بقصد الاسترباح كما في العقار المتخذ للنماء فانه من اظهر مصاديق هذا العموم وفيه ما عرفته فيما سبق من عدم خلو هذه الرواية عن التشابه مع انه لم ينقل القول بهذا العموم عن احد فالاولى الاعتراف بعدم العثور على مستند لهذا الحكم عدا انه معروف بين الاصحاب ولعل هذا كاف في اثبات مثله من باب المسامحة و مقتضى اطلاق كلماتهم كصريح جملة منهم عدم اعتبار الحول والنصاب فيه وهو انسب بما يقتضيه قاعدة المسامحة واوفق بظاهر الرواية المزبورة لو سلم دلالتها عليه اما لو كان نقدا او بلغ نصابا او زكوة اخرى كذلك كاربعين شاة سائمة وحال عليه الحول فقد وجبت الزكوة ولا مانع ان يوصف معه بالاستحباب حيث لم يثبت لدينا استحباب هذه الزكوة الا بقاعدة المسامحة فان لم نعتبر الحول فيها كما هو الاشبه فاخرج زكوة الحاصل الفرض كونه نقدا بالغا حد النصاب ثم حال الحول عليه اشكل الاجزاء به عن الزكوة الواجبة فان شمول ما دل على انه لا يزكى مال من وجهين في عام لمثل المقام الذي لم يثبت شرعيتها من ذلك الوجه الا بقاعدة المسامحة محل نظر فليتامل ولا تستحب الزكوة في المساكن ولا في الثياب والالات والامتعة المتخذة للقنية بلا نقل خلاف فيه بل عن التذكرة دعوى الاجماع عليه للاصل **المسئلة الثانية** الخيل اذا كانت اناثا سائمة وحال عليها الحول ففي العتاق جمع عتيق وهو على ما في الجواهر وغيره الذي ابواه عربيان كريمان عن كل فرس منها في كل عام ديناران وفي البراذين جمع برذون وهو بكسر الباء خلافه عن كل فرس دينار استحبابا بلا نقل خلاف فيه بل في التذكرة وقد اجمع علماؤنا على استحباب الزكوة في الخيل بشروط ثلثة السوم والانوثة والحول والاصل فيه ما رواه الكليني والشيخ في الصحيح او الحسن عن محمد بن مسلم وزرارة عنهما عليهما السلام جميعا قالا وضع امير المؤمنين ع على الخيل العتاق الراعية في كل فرس في كل عام دينارين وجعل على البراذين دينارا ويدل ايضا على اشتراط السوم والحول مضافا الى استفادتهما من الصحيحة المزبورة وكذا على اشتراط الانوثة صحيحة زرارة الاخرى قال قلت لابي عبد الله عليه السلام هل في البغال شيء فقال لا فقلت فكيف صار على الخيل ولم يصر على البغال فقال لان البغال لا تلقح والخيل الاناث ينتجن وليس على الخيل الذكور شيء قال قلت فما في الحمير قال ليس فيها شيء قال قلت هل على الفرس او البعير يكون للرجل يركبهما شيء فقال لا ليس على ما يعلف شيء انما الصدقة على السائمة المرسلة في مرجها عامها الذي يقتنيها فيه الرجل ويدل على نفي الوجوب مضافا الى الاجماع الذي ادعاه العلامة وغيره الاصل اذ الصحيح المزبور قاصر عن افادة الوجوب بحسب اصل الشرع فلا يكاد يفهم منه ازيد من الرجحان الجامع للاستحباب لو سلم ظهوره في الوجوب صرفه عن ذلك شهادة الاجماع والنص الوارد في انه ليس في شيء من الحيوان زكوة غير هذه الاصناف الثلثة الابل والبقر والغنم الى غير ذلك من الاخبار

مسئلتان في استحباب الزكوة في نماء العقار

في زكوة الخيل

الخامسة للزكوة في الاجناس التسعة التي عرفتها في صدر الكتاب **النظر الثالث** فيما يتعلق بزكوة المال فيمن تصرف اليه ووقت التسليم والنية القول فيمن تصرف اليه ويحصره اقسام القسم الاول اصناف المستحقين للزكوة في الواقع سبعة وان كان المترائى من الاية الشريفة وبعض الروايات الواردة عن اهل البيت عليهم السلام المفسرة لها وكذا من كلمات الاصحاب المصرحين بعد الاصناف انها ثمانية اصناف الفقراء والمساكين وهم الذين تقصر اموالهم عن مؤنة سنتهم ولو بانتفاء اصل المال بان لم يكن لهم مال اصلا فان هذا من اوضح مصاديق العنوانين ولكن الاظهر الاشهر بل المشهور نصا وفتوى ان المسكين اسوء حالا من الفقير لا بمعنى ان بين مفهوميهما المباينة بحيث يصير كل منهما صنفا مغايرا للاخر بل الفقر الذي هو في الاصل بمعنى الحاجة و يطلق عرفا على الحاجة الخاصة اعني الاحتياج الى المال الذي يصرفه في نفقته قد يشتد الى ان يوقعه في مذلة السؤال وشبهه فيقال له المسكين من المسكنة اي الذلة ولا يطلق في العرف على كل ذليل من اي وجه يكون لفظ المسكين بل على الذليل الذي اصابته الذلة من فقره فالمسكين اخص موردا في العرف من الفقير اذ لا يقال على الفقير المتعفف الذي يحسبه الجاهل من تعففه وتعززه غنيا منه لفظ المسكين وكذا على الفقير الذي يتكفل غيره نفقته بعزة كاولاد الاغنياء وحواشي الملوك والسلاطين واتباعهم الذين لا مال لهم من انفسهم اصلا فضلا عن ان يكفي بمؤنتهم ويؤيد ما ذكرناه من كون المسكين اسوء حالا من مطلق الفقير مضافا الى ما عرفت نقله عن جماعة من القدماء وجمهور المتاخرين من التصريح به ويدل عليه ايضا صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما انه سأله عن الفقير والمسكين فقال الفقير الذي لا يسئل والمسكين الذي هو اجهد منه الذي يسئل وخبر ابي بصير قال قلت لابي عبد الله عليه السلام قول الله عز وجل انما الصدقات للفقراء والمساكين قال الفقير الذي لا يسئل الناس والمسكين اجهد منه والبائس اجهدهم ولا يخفى عليك ان المقصود بمثل هذه الاخبار وكذا في كلمات الاصحاب المصرحين بان المسكين اسوء حالا من الفقير بيان المائز بين اللفظين باخصية المسكين من الفقير الموجبة لارادة مورد الافتراق من الاخر لدى الاجتماع مع الاول في اللفظ ولذا قالوا اذا اجتمعا افترقا والا فمن الواضح عدم صحة سلب اسم الفقير عمن لا يملك شيئا اصلا والتجأ الى تحمل ذل السؤال وكيف كان فقد حكي عن جماعة القول بالعكس وان الفقير اسوء حالا من المسكين مستدلين على ذلك بما لا ينهض حجة خصوصا في مقابل ما عرفت ثم ان الظاهر المصرح به في كلام غير واحد عدم ترتب ثمرة مهمة على هذا الخلاف كما ستوضحه انشاء الله وقيل الفقراء والمساكين من يقصر ماله عن احد النصب الزكوية وهو ضعيف كما ستعرف ثم ان من الناس من جعل اللفظين اي الفقراء والمساكين بمعنى واحد اي متساويين في الصدق والا فلا ينبغي الارتياب في عدم كونهما مترادفين كما يوهمه بعض عبائرهم ومنهم من فرق بينهما في الاية ونظائرها مما اجتمع فيه الكلمتان ففي العبارة اشارة الى انه لا خلاف بينهم في تساويهما في الصدق لدى انفراد كل منهما عن الاخر في اللفظ بمعنى انه مهما اطلق لفظ المساكين وحدها في كلام لا يراد منه الا ما يراد من اطلاق لفظ الفقراء كما صرح به غير واحد وادعوا الاجماع عليه ففي المسالك قال في شرح العبارة ما لفظه واعلم ان الفقراء والمساكين متى ذكر احدهما خاصة دخل فيه الاخر بغير خلاف نص على ذلك جماعة منهم الشيخ والعلامة ره كما في اية الكفارة المخصوصة بالمسكين فيدخل فيه الفقير وانما الخلاف فيما لو جمعا كما في اية الزكوة لا غير والاصح انهما حينئذ متغايران لنص اهل اللغة وصحيحة ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال الفقير الذي لا يسئل الناس والمسكين اجهد منه ولا ثمرة مهمة في تحقيق ذلك للاتفاق على استحقاقهما من الزكوة حيث ذكرا ودخول احدهما تحت الاخر حيث يذكر احدهما وانما تظهر الفائدة نادرا فيما لو نذر او وقف او اوصى لاسوئهما حالا فان الاخر لا يدخل فيه بخلاف العكس انتهى واستشكل غير واحد فيما ذكره من انه متى ذكر احدهما دخل فيه الاخر بغير خلاف بان هذا بعد ثبوت التغاير بين اللفظين مشكل لان اطلاق لفظ احدهما وارادة ما يعم الاخر مجاز لا يصار اليه الا مع القرينة ومع انتفائها يجب حمل اللفظ على حقيقته ومن هنا استشكل في كفارات القواعد على ما حكي عنه في اجزاء اطعام الفقراء عن المساكين اذا لم يقل بان الفقير اسوء حالا من المسكين وكذا في الوصية للمساكين واختار في محكي الايضاح وجامع المقاصد عدم الدخول في الوصية ولم يرجح في وصية الدروس على ما حكي عنه شيئا والذي ينبغي ان يقال في حل هذا الاشكال هو ما تقدمت الاشارة اليه من ان اطلاق لفظ المسكين على الاسوء حالا اي الفقير الذي ظهر به لبس لاجل كون هذه الخصوصية ماخوذة في مفهوم لفظه بل هما وصفان كليان اخذ احدهما من الفقر الذي هو بمعنى الحاجة والاخر من المسكنة التي هي بمعنى الذلة وهما وصفان متلازمان لذات الممكن من حيث هي قال الله تبارك وتعالى يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله والله هو الغني الحميد وقال تعالى واما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر ومن الواضح انه لم يقصد بالمساكين في الاية الذين يسئلون الناس بل الاذلاء فاطلاق المسكين في العرف على من يسئل بملاحظة ظهور وصف المسكنة والابتلاء الا في غيره لا لكونه بالخصوص موضوعا لهذه الكلمة فالفقير المتعفف الذي يعد في العرف من الاعزة والاشراف هو في نفسه مسكين ولم يظهر عليه اثره اذ الفقر في حد ذاته من اقوى اسباب الذلة فكل من يحتاج في نفقته الى الاستعانة بغيره هو في نفسه مسكين وان انصرف عنه اطلاق لفظه في المحاورات العرفية ما لم يظهر عليه اثره ولكن هذا الانصراف العرفي فيما اذا لم يكن المقام مناسبا للارادة الاعم كما في موارد الامر بالتصدق على المساكين حيث ان المناسبة مقتضية لان يكون نفس الفقر والحاجة بنفسها هي الملحوظة بهذا التكليف لا خصوصية وصف المسكنة من حيث هو كي يكون عدم بروزه في مورد موجبا للانصراف الاطلاق للقطاعة فلو اجتمع الفقراء والمساكين في كلام واحد كما لو امر المولى عبده بان يفرق هذا المال على الفقراء والمساكين لا يتبادر من لفظ المساكين الا ارادة اهل السؤال ونحوهم ممن ظهر عليه اثار الذلة بخلاف ما لو انفردت المساكين بالذكر بان امر بالتصدق به على المساكين كما في اية الخمس ونظائرها فان المتبادر من اطلاق المسكين في مثل هذه الموارد ليس الا ما يتبادر من اطلاق الفقير ولذا لم يقع الخلاف في ذلك على ما اعترف به غير واحد عدا ما صدر من بعض من تقدمت الاشارة اليه من التردد فيه ولكن مع ذلك كله لا ينبغي ترك الاحتياط في باب الوصية والكفارات ونظائرها مما لا يشاها على ارادة مطلق الفقير من لفظ المسكين بالاقتصار على الاسوء حالا من مطلقه والله العالم وكيف كان فلما لم يجب البسط على اصناف المستحقين كما ستعرف لا يترتب على تحقيق ان الفقراء والمساكين

في اصناف المستحقين

الفرق بين الفقير والمسكين

صنف واحد او صنفان وانّ احدهما اسوء حالا من الآخر ثمرة مهمّة في هذا الباب انّما المهمّ بيان الحدّ المسوّغ لتناول الزكوة من هذين الصنفين وهو عدم الغنى وهذا على اجماله ممّا لا خلاف فيه كما عن غير واحد التصريح به قال العلّامة في التذكرة قد وقع الاجماع على انّ الغنيّ لا يأخذ شيئا من الزكوة من نصيب الفقراء للآية ولقوله لا تحلّ الصدقة لغنيّ ولكن اختلفوا في الغنى المانع من الاخذ فللشيخ قولان احدهما حصول الكفاية حولا له ولعياله وبه قال الشافعي ومالك وهو قول عندي الى ان قال والقول الثاني للشيخ انّ الضابط من يملك نصابا من الاثمان او قيمته فاضلا عن مسكنه وخادمه وبه قال ابو حنيفة انتهى وحكى عن المفاتيح انّه اختار قولا ثالثا كما لعلّ عن الشيخ في المبسوط وهو انّ الفقير من لم يقدر على كفايته وكفاية من يلزمه من عياله عادة على الدوام والمعتمد هو القول الاوّل وهو انّ الفقير من يقصر ماله عن مؤنة سنة له ولعياله كما هو المشهور بين المتأخّرين او مطلقا على ما ادّعاه بعض بل ربّما نسب الى عامّة العلماء والمراد بماله اعمّ من المال المملوك له بالفعل او بالقوّة فصاحب الحرفة والصنعة اللائقة بحاله الوافية بمؤنته غنيّ لا يجوز له تناول الزكوة كما انّ المراد بالمال الوافي بمؤنته هو المال الذي من شأنه الصرف في نفقته لا مثل اثاث بيته او رأس مال تجارته المحتاج اليه في تكسّبه او البستان والضيعة التي يتعيّش بنمائها كما ستعرف امّا جواز تناول الزكوة لمن لا يملك فعلا او قوّة مؤنة سنته فيدلّ عليه صحيحة ابي بصير قال سمعت الصادق عليه السلام يقول يأخذ الزكوة صاحب السبعمائة اذا لم يجد غيره قلت فانّ صاحب السبعمائة تجب عليه الزكوة قال زكوته صدقة على عياله ولا يأخذها الّا ان يكون اذا اعتمد على السبعمائة انفدها في اقلّ من سنة فهذا يأخذها ولا تحلّ الزكوة لمن كان محترفا وعنده ما تجب فيه الزكوة ان يأخذ الزكوة وصحيحة علي بن اسمعيل الدغشي المرويّة عن العلل قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن السائل وعنده قوت يوم ايحلّ له ان يسأل وان اعطي شيئا من قبل ان يسأل يحلّ له ان يقبله قال يأخذ وعنده قوت شهر ما يكفيه لسنته من الزكوة لانّها انّما هي من سنة الى سنة هكذا رواها في الوسائل عن العلل ولكن في نسخة العلل المطبوعة الموجودة عندنا نحو الآن فيها قال يأخذ وعنده قوت شهر وما يكفيه لستّة اشهر من الزكوة وفي البحار رواها نقلا عن العلل نحوه وكيف كان فظاهرها انّ العلّة في جواز اخذ مقدار كفاية السنة انّه لو منع من ذلك لبقي محتاجا في بعض السنة ومقتضاه جواز الاخذ لمن تقصر ماله عن مؤنة السنة مطلقا ولو بمقدار شهر فما دون ويدلّ عليه ايضا فحوى ما سيجيء من الروايات الدالّة على جواز الاخذ لمن له رأس مال لا يحصل منه ما يفي بمؤنته ومفهوم رواية يونس بن عمّار قال سمعت الصادق عليه السلام يقول تحرم الزكوة على من عنده قوت السنة وتجب الفطرة على من عنده قوت السنة والمناقشة فيه بعدم الاعتداد بمفهوم الوصف مدفوعة بوروده بظاهره في مقام التحديد المناسب لارادة الانتفاء عند الانتفاء كما لا يخفى والمنافاة بين لفظ القوت في مثل هذه الموارد وارادة مطلق المؤنة لا خصوص القوت ولعلّ في بعض الاخبار الآتية اشارة اليه مع انّه لم ينقل القول بالتفصيل بين القوت وغيره عن احد وامّا عدم جواز تناولها لمن ملك مؤنة سنته وان لم يملك ازيد من ذلك فيدلّ عليه منطوق رواية يونس المتقدّمة ومفهوم التعليل الوارد في صحيحة علي بن اسمعيل المتقدّمة مضافا الى انّ من كان بالفعل مالكا لمقدار من المال الصالح للصرف في نفقته واف بمؤنة سنة له ولعياله لا يعدّ في العرف فقيرا بل لولا دلالة النصوص والفتاوى على اندراج من يقصر ماله عن مؤنة سنته لاشكل الجزم بذلك بالنسبة الى من كان بالفعل مالكا لمقدار معتدّ به من المال واف بمؤنة ستّة اشهر او سبعة مثلا وان كان لمؤنة السنة من حيث هي نوع اعتبار وملحوظيّة لدى العرف بحيث يرون الشخص محتاجا الى تحصيلها كما يرونه محتاجا الى مؤنة يومه وليلته او مؤنة سفره الذي يتلبّس به من حين تلبّسه به خصوصا بالنسبة الى الاقوات التي من شأنها الادّخار من سنة الى سنة ولكن يشكل الاعتماد على مثل هذه الملاحظات والاعتبارات على وجه يورث الجزم بجواز صرف المال الذي جعله الله للفقراء والمساكين الى من كان بالفعل مالكا لمقدار معتدّ به من المال واف بمؤنة عدّة اشهر فانّه من اخفى مصاديق الفقير الذي لا يبعد دعوى انصراف اطلاق اسمه عنه لولا دلالة النصوص والفتاوى على عمومه ودعوى انّ من لم يكن له حرفة او صنعة معيشة واف بمؤنته عادة على سبيل الاستمرار لا يعدّ في العرف غنيّا وان كان بالفعل مالكا لما يفي بمؤنة سنة او سنتين بل يرونه محتاجا الى تحصيل مال كذلك وعند قصور يده عنه يرونه فقيرا مدفوعة بعدم كون الاحتياج الى تحصيل مثل هذا المال مصحّحا لاطلاق اسم الفقير عليه على الاطلاق بل هو بالفعل غنيّ لدى العرف حال كونه واجدا لمؤنة سنته فالقول بانّ الفقير من لم يقدر على كفايته وكفاية من يلزمه من عياله عادة على الدوام كما هو المحكيّ عن الشيخ في مبسوطه وصريح المحكيّ عن المفاتيح ضعيف وامّا القول بانّ الفقير من لم يملك نصابا من الاثمان او قيمته فقد استدلّ له بالنبويّ العامي انّه صلّى الله عليه وآله قال لمعاذ حين بعثه الى اليمن انّك تأتي قوما من اهل الكتاب فادعهم الى شهادة ان لا اله الّا الله وانّ محمّدا رسول الله فان هم اطاعوا لذلك فاعلمهم انّ الله قد فرض عليهم خمس صلوات في اليوم والليلة فان هم اطاعوا لذلك فاعلمهم انّ الله فرض عليهم صدقة تؤخذ من اغنيائهم فتردّ على فقرائهم اذ ليس لخصوصيّة النصاب ولا لجامعيّته لشرائط الزكوة كحول الحول عليه ان كان ممّا يعتبر فيه الحول مدخليّة في تسميته بالفعل غنيّا فيكشف ذلك عن انّ من كان مالكا لهذا المقدار من المال فاضلا عن مسكنه وخادمه الذي يحتاج اليه في تعيّشه مثلا من ايّ جنس يكون فهو غنيّ وان لم يجب عليه الزكوة بالفعل لاختلال شيء من شرائطها او عدم كون المال زكويّا او كون المالك صغيرا واستدلّ ايضا بالتنافي بين وجوب دفع الزكوة عليه وجواز اخذها له وفيه منع التنافي بين الامرين وامّا الخبر المزبور فهو جار مجرى الغالب الّا انّه في محلّه انّ الدين لا يمنع من وجوب الزكوة فقد يكون مالك النصاب مشغول الذمّة بقيمته او اضعاف اضعافه من الدين مع كونه بالفعل محتاجا الى نفقته اكثر من قيمة النصاب كما اذا ملك زرعا او ثمرة نخل بالغة حدّ النصاب قبل بدوّ صلاحها بثمن في ذمّته مع كونه بالفعل محتاجا الى مسكن ولباس وطعام لا يفي بحاجته الفعليّة اضعاف قيمة ذلك النصاب فهذا ممّا لا شبهة في فقره وعدم كونه من اغنيائهم لا عرفا ولا شرعا مع انّ الرواية عاميّة فلا تعويل عليها على تقدير تسليم سندها وتماميّة دلالتها فلا يتفاوت الحال بين كون النصاب من الاثمان او غيرها مع انّ القائل بالقول

على ما نقله العلّامة في عبارته المتقدّمة قيّده بالاوّل فلا تعلّق الرواية حسنة له كما انّه لا يصحّ ان يستند الى قول الصادق عليه السلام في صحيحة زرارة لا تحلّ لمن كانت عنده اربعون درهما يحول عليها الحول ان يأخذها وان اخذها اخذها حراما فانّ اربعين درهما بنفسه ليس نصابا يجب فيه الزكوة فالظاهر كونه كناية عن الغناء اعني عنده اربعون درهما غير محتاج اليها وقد حال عليها الحول كقوله في ذيل خبر ابي بصير لا تحلّ الزكوة لمن كان محترفا وعنده ما تجب فيه الزكوة ان يأخذ الزكوة وكيف كان فلا مجال للارتياب في عدم كون مالكيّة مقدار النصاب موجبا لخروج مالكه عن مصداق الفقير على الاطلاق ولا لاندراجه في مسمّى الغنيّ كذلك كما يدلّ عليه مضافا الى شهادة العرف به النصوص المعتبرة التي تقدّم بعضها المصرّحة باستحقاق صاحب السبعمائة او الثلثمائة للزكوة عند قصور ما ملكه عن مؤنة سنته فالقول المزبور مع شذوذه في غاية الضعف والله العالم **تنبيه** قد ناقش جملة من متأخّري المتأخّرين كصاحبي المدارك والحدائق فيما ذكره المشهور في تحديد الفقر المسوّغ لتناول الزكوة من انّ الفقير من قصر ماله عن مؤنة سنته ففي المدارك بعد ان نقل عن ابن ادريس انّه عرّف الغنيّ بمن ملك من الاموال ما يكون قدر الكفاية لمؤنة سنته قال والى هذا القول ذهب المصنّف ره وعامّة المتأخّرين وحكاه في المعتبر عن الشيخ في باب قسم الصدقات لكن لا يخفى انّ هذا الاطلاق مناف لما صرّح به الاصحاب كالشيخ والمصنّف في النافع والعلّامة وغيرهم من جواز تناول الزكوة لمن كان له مال يتعيّش به او ضيعة يستغلّها اذا كان بحيث يعجز عن استنماء الكفاية اذ مقتضاه انّ من كان كذلك كان فقيرا وان كان بحيث لو انفق رأس المال المملوك له لكفاه طول سنته ثمّ قال والمعتمد انّ من كان له مال يتّجر به او ضيعة يستغلّها فان كفاه الربح او الغلّة له ولعياله لم يجز له اخذ الزكوة وان لم يكفه جاز له ذلك ولا يكلّف الانفاق من رأس المال ولا من ثمن الضيعة ومن لم يكن له ذلك اعتبر فيه قصور امواله عن مؤنة السنة له ولعياله انتهى اقول قد اشرنا آنفا الى انّ المراد بالمال الوافي بمؤنته هو المال الذي لا يتوقّف تعيّشه في العرف والعادة على حفظ هذا المال والتعيّش بنمائه والّا فهو بمنزلة الآلة لحرفته وصنعته التي هي مرمّة معيشته ويشهد لارادتهم هذا المعنى تصريحهم بجواز تناول الزكوة لمن كان له مال يتّجر بنمائه او ضيعة يستغلّها اذا لم يكن نماؤها بقدر الكفاية وكيف كان فهذا هو المشهور على ما نسب اليهم ويدلّ عليه مضافا الى عدم كفاية وجود مثل هذا المال الموقوف عليه نظم معاشه ما لم يكن بحيث وافيا بمؤنته في خروجه عن مسمّى الفقير عرفا جملة من الاخبار منها صحيحة معوية بن وهب قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون له ثلثمائة درهم او اربعمائة درهم وله عيال وهو يحترف فلا يصيب نفقته فيها ايكتسب فيأكلها ولا يأخذ الزكوة او يأخذ الزكوة قال لا بل ينظر الى فضلها فيقوت بها نفسه ومن وسعه ذلك من عياله ويأخذ البقيّة من الزكوة ويتصرّف بهذه لا ينفقها ورواية هرون بن حمزة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام يروون عن النبيّ انّه قال لا تحلّ الصدقة لغنيّ ولا لذي مرّة سويّ فقال لا تصلح لغنيّ قال فقلت له الرجل يكون له ثلثمائة درهم في بضاعة وله عيال فان اقبل عليها اكلها عياله ولم يكتفوا بربحها قال فلينظر ما يستفضل منها فيأكله هو ومن وسعه ذلك وليأخذ لمن لم يسعه من عياله ويمكن الخدشة في دلالة هذين الخبرين خصوصا الاخير منهما بامكان ان يكون المراد بها اخذ الزكوة لنفس الاشخاص الذين لم يسعهم ذلك ان كانوا بانفسهم فقراء لا لنفسه وصرفه في نفقتهم كي ينافيه كونه غنيّا فليتأمّل وموثّقة سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الزكوة هل يصلح لصاحب الدار والخادم فقال نعم الّا ان يكون داره دار غلّة فيخرج له من غلّتها ما يكفيه وعياله فان لم تكن الغلّة تكفيه لنفسه وعياله في طعامهم وكسوتهم وحاجتهم من غير اسراف فقد حلّت له الزكوة وان كانت غلّتها تكفيهم فلا وخبر ابي بصير قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل له ثمانمائة درهم وهو رجل خفّاف وله عيال كثير اله ان يأخذ من الزكوة فقال يا ابا محمّد ايربح في دراهمه ما يقوت به عياله ويفضل قال قلت نعم قال كم يفضل قال لا ادري قال ان كان يفضل عن القوت مقدار نصف القوت فلا يأخذ الزكوة وان كان اقلّ من نصف القوت اخذ الزكوة قال قلت فعليه في ماله زكوة تلزمه قال بلى قال قلت كيف يصنع قال يوسع بها على عياله في طعامهم وكسوتهم ويبقي منها شيئا يناوله غيرهم وما اخذ من الزكوة فضّه على عياله حتّى يلحقهم بالناس ولعلّ اعتبار زيادة نصف القوت بملاحظة بعض المخارج الغير المعلومة الاتّفاقيّة الطارية في اثناء الحول او التوسعة على عياله حتّى يلحقهم بالناس كما يومي اليه ذيل الحديث او بملاحظة مثل اللباس ونحوه ممّا لا يدخل في مسمّى القوت الّا على سبيل التوسّع والزكوة التي اثبتها في ماله هي زكوة التجارة المستحبّة التي لا يجب ورع الامر بصرفها في التوسعة على عياله وايصال شيء منه الى غيرهم وخبر اسمعيل بن عبد العزيز عن ابيه قال دخلت انا وابو بصير على ابي عبد الله عليه السلام فقال له ابو بصير انّ لنا صديقا وهو رجل صدوق يدين الله بما ندين به فقال من هذا يا ابا محمّد الذي تزكّيه فقال العبّاس بن الوليد بن صبيح فقال رحم الله الوليد بن صبيح ما له يا ابا محمّد قال جعلت فداك له دار تسوى اربعة آلاف درهم وله جارية وله غلام يستقي على الجمل كلّ يوم ما بين الدرهمين الى الاربعة سوى علف الجمل وله عيال اله ان يأخذ من الزكوة قال نعم قال وله هذه العروض فقال يا ابا محمّد فتأمرني ان آمره ببيع داره وهي عزّه ومسقط رأسه او يبيع خادمه الذي يقيه الحرّ والبرد ويصون وجهه ووجه عياله او آمره ان يبيع غلامه او جمله وهو معيشته وقوته بل يأخذ الزكوة فهي له حلال ولا يبيع داره ولا غلامه ولا جمله وسوق هذه الاخبار مع ما فيها من ترك الاستفصال يجعلها كالنصّ في عدم الفرق بين ما لو كانت قيمة الضيعة او بضاعته التي يتّجر بها الواجب عليها او صرفها في نفقته كانت وافية بمؤنته ام لا فما في صحيحة ابي بصير المتقدّمة من تقييد جواز الاخذ لصاحب السبعمائة بما اذا كان لو اعتمد عليها انفدها في اقلّ من سنة انّما هو لغير المحترف الذي يستعملها في حرفته التي هي مرمّة معيشته بشهادة الروايات المزبورة لو لم نقل بانصرافه في حدّ ذاته اليه ثمّ انّ المدار في استثناء رأس المال ممّا يحصل به الكفاية كما صرّح به بعض على الاستنماء الفعلي واستعماله بالفعل في تجارته كما هو منساق الروايات لا مجرّد شأنيّته لذلك وان لم يعمل به بالفعل فانّ هذا بمجرّده لا يجعله كدار سكناه مستثنى عمّا يحصل به الكفاية كما انّ المدار على كونه محتاجا في مؤنته الى الاكتساب بهذا المال بحيث لولاه لاختلّ نظم معاشه وهكذا في الضيعة ونحوها ممّا التزمنا باستثنائه ولا يتفاوت الحال

ان جواز تناول الزكوة بمقدار قصور حاصل الضيعة او ربح التجارة عن مؤنته في كل سنة او حصوله في بعض السنين من باب الاتفاق فانه في السنة التي ينقص فيها ربحه جاز له ان يتناول من الزكوة بمقدار الكفاية ولا يبيع ضيعته ولا يتصرف في راس ماله الا ان يكون فيه زيادة عن المقدار الذي يتوقف عليه تكسبه والله العالم ومن يقدر على الاكتساب بمؤن نفسه وعياله على وجه يليق بحاله لا تحل له الزكوة لانه كالغني وكذا ذو الصنعة اللائقة بحاله التي تقوم بكفايته كالصباغة والحياكة والخياطة ونحوها واما القدرة على الكسب او الصنعة الغير اللائقين بحاله فليست مانعة عن تناوله لها جزما فلا يكلف الرفيع بيع الحطب والحرث والكنس وخدمة من دونه في الشرف واشباه ذلك مما فيه منقصة في العرف والعادة فان ذلك اصعب من بيع خادمه وداره الذي قد سمعت في خبر اسمعيل المتقدم التصريح بعدم لزومه لما فيه من الحرج المنفي بادلته او منه يعلم عدم مانعية القدرة على الحرف والصنايع الشاقة التي لا تتحمل في العادة وان لم تكن منافية لشأنه مضافا الى ان القدرة على مثل هذه الامور لا تجعله كالغني ولا اقل من انه يوجد فقيرا في العالم بل في الجواهر استشكل في كون القدرة على الكسب اللائق بحاله الوافي بمؤنته ما لم يكن بالفعل مشغولا به وكسبه مانعا عن جواز تناول الزكوة بل قوى عدمه نظرا الى عدم خروجه بذلك عرفا عن حد الفقير الذي وضع له الزكوة بل عن الخلاف انه حكي عن بعض اصحابنا جواز ان يعطى الله للمكتسب من غير اشتراطه بقصور كسبه واستدل له في محكي المختلف بانه غير مالك للنصاب ولا لقدر الكفاية فجاز له الاخذ من الصدقة كالفقير ثم اجاب عنه بالفرق فان الفقير محتاج اليها بخلاف صورة النزاع اقول وربما يؤيد القول المزبور قوله عليه السلام في صحيحة ابي بصير المتقدمة ولا تحل الزكوة لمن كان محترفا وعنده ما تجب فيه الزكوة ان ياخذ الزكوة فانه مشعر بحليته للمحترف الذي لا يملك النصاب وان كان كسبه وافيا بمؤنته ولكنه لا ينبغي الالتفات الى مثل هذا الاشعار في مقابل ما ستعرف خصوصا بعد الالتفات الى ان من كان له حرفة تفي بمؤنته اللائقة بحاله على سبيل الاستمرار لا يعد في العرف فقيرا بل هو لدى العرف اغنى من غير المحترف المالك لمؤنة سنة او سنتين من غير ان يكون له ممر معيشة على الدوام وقد ورد التصريح بحرمة الزكوة على صاحب الخمسين اذا كان له حرفة كافية بمؤنته في موثقة سماعة عن ابيعبدالله عليه السلام قال قد تحل الزكوة لصاحب السبعمأة وتحرم على صاحب الخمسين درهما فقلت له وكيف يكون هذا قال اذا كان صاحب السبعمأة له عيال كثير فلو قسمها بينهم لم يكفه فليعف عنها نفسه وليأخذها لعياله واما صاحب الخمسين فانه يحرم عليه اذا كان وحده وهو محترف يعمل بها وهو يصيب منها ما يكفيه ان شاء الله وكذا في الموثق عن محمد بن مسلم وغيره عن ابيعبدالله قال تحل الزكوة لمن له سبعمأة درهم اذا لم يكن له حرفة ويخرج زكوتها منها ويشتري منها بالبعض قوتا لعياله ويعطي البقية لاصحابه ولا تحل الزكوة لمن له خمسون درهما وله حرفة يقوت بها عياله ومن المعلوم ان الخمسين درهما ليس نصابا يجب فيه الزكوة فهذا القول مع شذوذه بل عدم معروفية قائله في غاية الضعف واما القول بكفاية مجرد القدرة على صنعة او كسب لائق بحاله كما هو مقتضى ظاهر المتن وغيره بل المشهور على ما نسب اليهم فيشهد له صحيحة زرارة او حسنته عن ابيجعفر عليه السلام قال سمعته يقول ان الصدقة لا تحل لمحترف ولا لذي مرة سوي قوي فتنزهوا عنها وخبر ابي البختري المروي عن قرب الاسناد عن جعفر عن ابيه عن علي عليهما السلام انه كان يقول لا تحل الصدقة لغني ولا لذي مرة سوي وعن الصدوق في معاني الاخبار باسناده عن زرارة عن ابيجعفر قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا تحل الصدقة لغني ولا لذي مرة سوي ولا لمحترف ولا لقوي قلنا ما معنى هذا قال لا يحل له ان ياخذها وهو يقدر على ان يكف نفسه عنها ولكن بعد ان روى هذه الرواية قال وفي حديث آخر عن الصادق عليه السلام انه قال قد قال رسول الله صلى الله عليه وآله ان الصدقة لا تحل لغني ولم يقل ولا لذي مرة سوي وعنه في الفقيه قال وقيل للصادق عليه السلام ان الناس يروون عن رسول الله ص انه قال ان الصدقة لا تحل لغني ولا لذي مرة سوي فقال قد قال لغني ولم يقل لذي مرة سوي واستظهر في الجواهر من انكاره ان رسول الله ص قال ذلك جواز تناولها لذي القوة وفيه بعد تسليم هذا الظهور والغض عن معارضته بما قبله لا وثوق بهذا الحديث المرسل بل الغالب على الظن كما اعترف به في الجواهر كونه اشارة الى صحيحة معوية بن وهب قال قلت لابيعبدالله عليه السلام يروون عن النبي ص ان الصدقة لا تحل لغني ولا لذي مرة سوي فقال ابو عبدالله عليه السلام لا تصلح لغني ورواية هرون بن حمزة المتقدمة في المسئلة السابقة التي هي نحوها مع انه لا دلالة لهذه العبارة على نفي صدور ذلك الكلام من رسول الله ص بل هي اشارة الى ان مناط الحكم حصول الغنى وانه لم يقصد بذي مرة سوي معنى مغايرا لذلك بل هو جار مجرى الغالب من كونه قادرا على ان يكف نفسه عنها الذي هو معنى الغنى وان انصرف عنه اطلاق لفظه لدى عدم كونه بالفعل ذا مال فكانه اريد بالجواب شرح ما روي عن النبي ص لدى التحليل كما في رواية زرارة الثانية من تفسير مجموع الفقرات المروية عنه ص بانه لا يحل له ان ياخذ الزكوة وهو يقدر على ان يكف نفسه عنها فيستفاد من هذه الرواية بل وكذا من صحيحة معوية ورواية هرون بن حمزة ان المراد بالمحترف والقوي وذي مرة الواردة في سائر الاخبار النافية لحل الصدقة لهم ليس مطلقها بل من يقدر على ان يمون نفسه وعياله مضافا الى شهادة غيرها من القرائن بذلك فيتم الاستدلال بها للمشهور ولكن قد يشكل ذلك بان مجرد القدرة على ذي مال ما لم يتلبس بحرفة او كسب لائق بحاله واف بمؤنته لا يجعله غنيا بل لا يخرجه عرفا عن موضوع الفقير فيشكل الالتزام بعدم جواز تناوله للزكوة مع احتياجه اليها بالفعل واندراجه في زمرة الفقراء عرفا ولغة لاباء ادلة شرع الزكوة للفقراء عن الصرف عن مثله اللهم الا ان يقال ان هذا انما هو بالنظر الى حال الحاجة عند قدرته على ان يكف نفسه عنها ولا كلام في جواز تناوله منها وانما الكلام في اباحتها له حال قدرته على تحصيل مقدار حاجته بكسبه وهو في هذا الحال بحكم الغني في العرف ولا يعد فقيرا ولكن جعل شيخنا المرتضى محل الاشكال حال العجز عن الاكتساب فقال ما لفظه ولو ترك المحترف الحرفة فاحتاج في زمان لا يقدر عليها كالليل لو ترك العمل نهارا واحتاج ليلا وكما لو ترك البناء في الصيف فاحتاج في الشتاء مع عدم حصول تلك الامور فيه اشكال من صدق الفقير عليه وانه لا يقدر في الحال على ما يكف به نفسه من الزكوة فيعم ادلة جواز الاخذ ومن صدق المحترف وذي المرة السوي عليه فيشمله ادلة المنع وهو الاقوى لعدم معلومية صدق الفقير عليه والا لصدق على المحبوس لغنى ولم يجعل ابن السبيل قسيما للفقير في الكتاب والسنة نعم لا باس بالصرف اليه من سهم سبيل الله لكن الانصاف انه لم ينعقد الاجماع على الخلاف توجه القول بجواز الدفع الى كل محتاج في ان حاجته وان كان عرض له في زمان يسير ولو بسوء اختياره انتهى اقول قد ظهر فيما تقدم ان لا عبرة بصدق

المحترف وذي المرة السوي عليه بعد ورود تفسيرهما في رواية زرارة المتقدمة بمن يقدر على ان يكف نفسه عنها ودلالة صحيحة معوية وخبر هرون على اناطة نفي الجواز بكونه غنيا لا بكونه ذا مرة فالعبرة بذلك لا بصدق اللفظين كي يكون صدقهما عليه بعد الاعتراف باندراجه في موضوع ما دل على جواز الاخذ لمن لا يقتدر في الحال على ان يكف نفسه عنها منشأ للاشكال فالاقوى ما قواه في نهاية كلامه من جواز الدفع الى كل محتاج في ان حاجته وانعقاد الاجماع على خلافه غير معلوم بل ولا مظنون بل قد يغلب على الظن عدم ارادة المشهور القائلين بعدم جواز الدفع الى من يقدر على كسب كان بمؤنته الا المنع عنه في حال قدرته فهذا مما لا ينبغي الاستشكال فيه وانما الاشكال فيمن يقدر على كسب لائق بحاله واف بمؤنته ولكنه لم يتعود على الاكتساب ككثير من البطالين واهل السؤال واشباههم ممن لهم قدرة وقوة على كثير من الصنايع والحرف اللائقة بحالهم ولكنهم تعودوا على التعيش باخذ الصدقات والصبر على الفقر والفاقة وتحمل ذل السؤال وتناول وجوه الخيرات والصدقات وترك الاكتساب فانه يصدق عليهم عرفا اسم الفقير ولكنه هو في الواقع غني اي قادر على ان يكف نفسه عنها وقد اشرنا انفا الى ان هذا المعنى هو المراد بالغنى في هذا الباب في مقابل المحتاج الذي هو معنى الفقير فالقول بعدم الجواز كما نسب الى المشهور هو الاقوى وما في الجواهر من دعوى السيرة على دفعها على مثل هذه الاشخاص محل نظر بل منع والله العالم **تنبيه** صرح غير واحد بانه يجوز للقادر على الاكتساب ترك الكسب والاخذ من الزكوة للاشتغال بامر واجب ولو كفاية كالتفقه في الدين قال شيخنا المرتضى ره ويحتمل تعين الواجب الكفائي على من لا يحتاج الى الكسب لان المحتاج اليه مشغول الذمة بواجب عيني ثم اشار الى ما ذهب اليه جملة منهم من جوازه للاشتغال بطلب العلم المستحب للامر به المستلزم لطلب ترك الاكتساب المستلزم لجواز اخذ الزكوة ورده بانه بعد عمومات تحريم الزكوة على القادر على التكسب يجب التكسب ولو لاجل حفظ نفسه وعياله فلا مزاحمة لاستحبابه لان المستحب لا يزاحم الواجب اجماعا ثم قال ودعوى ان تسليم حرمة الاخذ المستلزم لوجوب التكسب مبني على تقديم ادلتها على ادلة ذلك المستحب والا يجوز العكس مدفوعة بما لا بان المقرر في محله ان استحباب المستحب لعموم دليله لا يزاحم عموم وجوب الواجبات انتهى اقول لا يخفى عليك ان حفظ النفس لا يتوقف على خصوص الاكتساب فضلا عن كونه بمقدار يخرجه عن حد الفقر فانه يكفي في حفظ النفس تحصيل قوت يسد به رمقه لدى احتياجه اليه بنحو من الانحاء سواء كان بالاكتساب او بالاستدانة او الاستعطاء من اصدقائه واقاربه او سائر المسلمين او الالتقاط من حشيش الارض او بيع ثيابه او شيء من مستثنيات الدين او غير ذلك من طرق التحصيل وقد حققنا لدى التكلم في حرمة اراقة الماء قبل الوقت او بعده في مبحث التيمم من كتاب الطهارة انه لا يتنجز التكليف بشيء من المقدمات الوجودية للواجبات المطلقة او المشروطة الا بعد احراز توقف الواجب على خصوص هذا الشيء وانه لو اخل به يتعذر عليه الخروج عن عهدة ذلك التكليف فلا يتنجز عليه التكليف بالاكتساب مقدمة لحفظ نفسه الا اذا علم بكون الاخلال به موجبا لتلفها ولا اقل من ان يظن بذلك ومتى احرز ذلك لم يجز له الاشتغال عنه بالواجبات العينية ايضا فضلا عن الكفائية وقلما يحرز ذلك فان كان عنده في هذا اليوم بمقدار ما يسد به رمقه في يومه وليلته واحتمل ان يرزقه الله تعالى في الغد ايضا مثل ما رزقه في هذا اليوم من حيث لا يحتسب جاز له ترك التكسب والاشتغال بالاعمال المباحة فضلا عن المستحبة ولا سيما مثل تحصيل العلوم الدينية فلا مجال للارتياب في عدم اختصاص وجوب التفقه او استحبابه بخصوص الاغنياء او الفقراء العاجزين عن الاكتساب الذين يحل لهم الصدقات بل هو عام لسائر المكلفين فاذا ترك القادر على الاكتساب كسبه وقنع بالقليل من القوت يقيم صلبه من حشيش ونحوه وصبر على الفقر والفاقة واشتغل بتهذيب اخلاقه بالرياضات والمجاهدات وتحصيل العلوم الدينية والعمل بالآداب الشرعية فقد زهد في دنياه وفاز في آخرته فوزا عظيما فهذا مما لا مجال للارتياب في رجحانه فضلا عن جوازه ولكن لا ملازمة بينه وبين جواز اخذ الزكوة له اذ بعد فرض دلالة الدليل على عدم حلية الصدقة لمن يقدر على اكتساب مؤنته على الاطلاق يلزم حرمتها عليه وان استحب له الاشتغال بطلب العلم وسائر الاعمال المستحبة المستلزمة لترك التكسب حيث لا يجب عليه فعل المستحبات لا عقلا ولا شرعا لا ينفي ذلك قدرته على الاكتساب كي يحل له اخذ الصدقة فيصير حاله في تعيشه في الدنيا كحال كثير من الفقراء المشتغلين بطلب العلم الذين لا يعطيهم احد من الزكوة وسائر وجوه الصدقات شيئا ولا يموت احد منهم من الجوع ولكن لمانع ان يمنع اطلاق مانعية القدرة على التكسب عن اخذ الزكوة على وجه يتناول مثل المقام فان عمدة ما يصح الاستدلال به لذلك قوله عليه السلام في رواية زرارة المتقدمة الواردة في تفسير الخبر النافي لحل الصدقة على المحترف والقوي وذي مرة سوي لا يحل له ان ياخذها وهو يقدر على ان يكف نفسه عنها وهذا وان كان بظاهره موهما لذلك ولكن الظاهر عدم ارادة مطلق القدرة منه بل كونه بالفعل لدى العرف متمكنا من القيام بنفقته ونفقة من يعوله بحيث يراه العرف بحكم صاحب المال في كفايته بمؤنته كما يفصح عن ذلك صحيحة معاوية ورواية هرون بن حمزة المتقدمتان الدالتان على اناطة نفي الحلية بالغنى بالتقريب المتقدم فمثل طلبة العلم الذين جعلوا اشغالهم التحصيل اذا قصر ما لهم عن مؤنتهم غير مندرج في موضوع تلك القضية عرفا وقدرتهم على ان يكفوا انفسهم عن الزكوة باشتغالهم بالكسب بعد ان اتخذوا تحصيل العلم حرفة لهم كقدرة ارباب الحرف والصنايع الذين يقصر ربحهم عن مؤنتهم على كسب ما يفي بمؤنتهم غير ملحوظة لدى العرف فيما هو ملاك الفقر والغنى وليس للشارع اصطلاح خاص في هذا الباب والروايات النافية لحل الصدقة على المحترف وذي مرة سوي مسوقة على الظاهر لبيان عدم الفرق في الغنى المانع عن حلية الصدقة بين كونه بالفعل او بالقوة القريبة منه مثل ارباب الصنايع الذين وظيفتهم التعيش بكسبهم لا مثل طلبة العلم الذين لا يراهم العرف كذلك فالاشبه جواز اخذ الزكوة لهم والله العالم ولو قصرت الحرفة او الصنعة اللائقة بحاله عن كفايته جاز له ان يتناولها بلا خلاف فيه على الظاهر بل عن التذكرة انه موضع وفاق بين العلماء وانما الخلاف في تقدير الاخذ للقاصر فقيل يعطى ما يتم كفايته لا ازيد وقيل ليس في ذلك شرط بل يجوز ان يعطى ما يغنيه ويزيد على غناه وقد نسب هذا القول الى المشهور ومستنده اطلاق

الروايات الآمرة بالاغناء كصحيحة سعيد بن غزوان عن ابيعبد الله عليه السلام قال سألته كم يعطى الرجل الواحد من الزكوة قال اعطه حتى تغنيه وموثقة عمار الساباطي عن ابيعبد الله عليه السلام انه سئل كم يعطى الرجل من الزكوة فقال قال ابو جعفر عليه السلام اذا اعطيت فاغنه وموثقة اسحق بن عمار قال قلت لابي الحسن موسى عليه السلام اعطى الرجل من الزكوة ثمانين درهما قال نعم وزده قلت اعطيه مائة قال نعم واغنه ان قدرت على ان تغنيه وموثقته الاخرى قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اعطى الرجل من الزكوة مائة درهم قال نعم قلت مائتين قال نعم قلت ثلاثمائة قال نعم قلت اربعمائة قال نعم قلت خمسمائة قال نعم حتى تغنيه وما رواه الكليني باسناده عن عاصم بن حميد عن ابي بصير قال قلت لابيعبد الله عليه السلام ان شيخا من اصحابنا يقال له عمر سأل عيسى بن اعين وهو محتاج فقال له عيسى بن اعين اما ان عندي من الزكوة ولكن لا اعطيك منها فقال له ولم فقال لاني رأيتك اشتريت لحما وتمرا فقال انما ربحت درهما فاشتريت بدانقين لحما وبدانقين تمرا ثم رجعت بدانقين لحاجة قال فوضع ابو عبد الله عليه السلام يده على جبهته ساعة ثم رفع رأسه ثم قال ان الله تبارك وتعالى نظر في اموال الاغنياء ثم نظر في الفقراء فجعل في اموال الاغنياء ما يكفون به ولو لم يكفهم لزادهم بل يعطيه ما يأكل ويشرب ويكتسي ويتزوج ويتصدق ويحج الى غير ذلك من النصوص المرخصة في الاغناء واما القول الآخر فعمدة ما يصح الاستناد اليه هي ان الزكوة شرعت لسد فاقة الفقراء ورفع حاجتهم وهذا لا يقتضي استحقاق الفقير منها ازيد من مقدار كفايته بل يقتضي عدمه كما يؤيد ذلك بل يشهد له ما دل على ان الله فرض للفقراء في اموال الاغنياء ما يكفون به ولو علم ان الذي فرض لهم لا يكفيهم لزادهم فانه يستفاد من مثل هذه الاخبار ان الله تعالى لم يجعل لهم ازيد من مقدار حاجتهم ويؤيده ايضا الروايات الواردة في ذي الكسب القاصر مثل قوله عليه السلام في صحيحة معوية بن وهب ويأخذ البقية من الزكوة وخبر هرون بن حمزة قال عليه السلام فلينظر ما يفضل منها فيأكل هو ومن يسعه ذلك وليأخذ لمن لم يسعه من عياله وكذا قوله عليه السلام في موثقة سماعة اذا كان صاحب السبعمائة له عيال كثير فلو قسمها بينهم لم تكفه فليعف عنها نفسه وليأخذها لعياله فانه يستشعر من مثل هذه الاخبار بل قد يستظهر منها قصر الرخصة على اخذ البقية خاصة ويؤيده ايضا ما دل على ان الفقير الذي عنده قوت شهر او شهرين له ان يأخذ قوت سنته معللا ذلك بانها من سنة الى سنة فانه يفهم من التعليل المزبور نفي استحقاق ما زاد عن سنته ويتوجه على جميع ما ذكر انه لا ينبغي الالتفات الى شيء من مثل هذه الاشعارات الغير البالغة مرتبة الدلالة في مقابل المعتبرة المستفيضة المتقدمة ولو سلمت دلالتها على المدعى فغايتها الظهور الغير البالغ مرتبة الصراحة كالنصوص المتقدمة التي كادت تكون صريحة في جواز دفع الزائد عن مؤنته كما ستعرف وقد يجاب عما ذكر بانه لا منافاة بين هذه الروايات الظاهرة او المشعرة بعدم جواز اخذ ما يزيد عن الكفاية وبين الروايات المتقدمة التي جعل فيها الاغناء غاية للرخصة بل هي ايضا مؤيدة للمطلوب اذ الغنى يتحقق بدفع ما يكفي لمؤنته ولذا لا يجوز دفع ما زاد على هذا المقدار كما لا يجوز دفع اليه اولا بمقدار كفايته فما زاد على هذا المقدار زائد عن حد الاغناء فلا تدل الروايات المزبورة على جوازه بل تدل على عدم الزيادة عن الحد المرخص فيه ويدفعه ان المنساق من الاغناء المامور به في تلك الاخبار هو الاغناء العرفي الرافع للحاجة عن تناول الصدقات مثل ان يعطيه ضيعة او عقارا او مقدارا من المال الذي يتمكن معه من شراء مثل ذلك او الاكتساب به على وجه يعد في العرف من الاغنياء الغير المحتاجين في مؤنتهم الى الغير لا الغنى المقابل للاحتياج الفعلي المانع عن اخذ الصدقات المفسر بمن تحول الحول وعنده قوت سنته فانه لا يسمى غنيا عرفا ولا يطلق عليه اسم الغنى في العرف فهو خارج عن منصرف اطلاقه جزما مع ان بعض الاخبار المزبورة كرواية ابي بصير نص في جواز اخذ الفقير من الزكوة زائدا عما يحتاج اليه في اكله وشربه وكسوته بمقدار ما يتمكن من التزويج والصدقة والحج وذكر هذه الامور في الرواية جار مجرى التمثيل اريد به بيان جواز تناول الفقير من الزكوة زائدا عن ضروريات معاشه بمقدار ما يتمكن معه من القيام بمثل هذه المصارف العظيمة من غير ضرورة عرفية ملجأة اليها وكذا موثقة اسحق المرخصة في اعطاء الاربعمائة والخمسمائة فانها تدل على ان المراد بالاغناء هو الاغناء العرفي الذي لا يتحقق عادة باعطاء الخمسمائة لا بمقدار الكفاية لمؤنة سنته الذي كان الغالب حصوله في تلك الاعصار باقل من ذلك خصوصا بالنسبة الى ذي الكسب القاصر او الواجد لبعض مؤنته هذا مع ان اطلاق الرخصة في اعطاء الخمسمائة لرجل من غير استفصال عن زيادتها عن مؤنته بنفسه كاف في افادة المدعى فلا ينبغي الاستشكال فيه خصوصا بعد اعتضاد ظواهر النصوص المزبورة بنقل الشهرة وفتوى بل ربما يظهر من كلماتهم عدم الخلاف في جواز اعطاء الزائد عن كفاية سنته بالنسبة الى الفقير الذي ليس له حرفة او صنعة لا تفي بحاجته وانما الخلاف في ذي الكسب القاصر كما يشعر به عبارة المتن وغيره وقد حكي عن الشهيد في البيان انه استحسن القول بالاقتصار على ما يتم كفايته ثم قال وما ورد في الحديث من الاغناء بالصدقة محمول على غير المكتسب واورد عليه في المدارك بان هذا الحمل ممكن الا انه يتوقف على وجود المعارض ولم نقف على نص يقتضيه نعم ربما اشعر به مفهوم قوله عليه السلام في صحيحة معوية بن وهب ويأخذ البقية من الزكوة لكنها غير صريحة في المنع من الزائد انتهى اقول بل ولا ظاهرة فيه ايضا وانما هو مجرد اشعار غير بالغ حد الدلالة وكذا رواية هرون بن حمزة المتقدمة كما تقدمت الاشارة اليه فلا تنهضان شاهدا لارتكاب التقييد او التخصيص في اخبار الاغناء مع ما فيها من قوة الدلالة على العموم بملاحظة ما فيهما من ترك الاستفصال بل الظاهر كون خبر ابي بصير واردا في ذي الكسب القاصر فان قوله انما ربحت درهما مشعر بكونه من اهل الكسب كيف كان فالاظهر ما هو المشهور من عدم لزوم الاقتصار على التتمة ولكن الاحتياط مما لا ينبغي تركه كما ان الاحوط ان لم يكن اقوى ترك الافراط في الاغناء بان يعطي لواحد ما لا يخطر ببال احد انه يحتاج اليه عادة في تعيشه فانه خارج عن منصرف النصوص والفتاوى بل مناف لحكمة شرع الزكوة والله العالم ومن فروع هذا الباب انه قد تحل الزكوة لصاحب الثلثمائة

بل السبعمائة بل الثمانمائة بل الازيد من ذلك اذا كان اصلها او ربحها لا يقوم بمؤنته وتحرم على صاحب الخمسين فما دون اذا كان قادرا على الاكتساب بها بمقدار كفايته اعتبارا بعجز الاول عن تحصيل الكفاية وتمكن الثاني كما وقع التصريح بذلك في اخبار الباب كموثقة سماعة وغيرها من الروايات المتقدمة ويعطى الفقير من الزكوة ولو كان له دار يسكنها او خادم يخدمه اذا كان لا غنى به عنهما بلا خلاف فيه على الظاهر بل الظاهر ان ذكر الدار او الخادم في المتن وغيره جار مجرى التمثيل لكل ما يحتاج اليه كاثاث البيت وثياب التجمل وفرس الركوب وكتب العلم وغير ذلك مما تمس الحاجة اليه ولا يخرج بملكه عرفا عن حد الفقر الى الغنى كما نص عليه في الجواهر وغيره ويدل عليه خبر عبد العزيز المتقدم في اوائل البحث لدى شرح حال الفقير والمسكين الذي وقع فيه التصريح بحل الزكوة للعباس بن الوليد الذي كان له دار تسوى اربعة الاف درهم وجارية وغلام يستقي على الجمل كل يوم ما بين الدرهمين الى الاربعة فلاحظ ويشهد له ما رواه الكليني في الصحيح عن عمر بن اذينة عن غير واحد عن ابيجعفر وابيعبد الله عليهما السلام انهما سئلا عن الرجل له دار او خادم او عبد ايقبل الزكوة قال نعم ان الدار والخادم ليسا بمال الى غير ذلك من الروايات الدالة عليه مضافا الى ما اشرنا اليه من عدم الخروج بملك هذه الاشياء لكن احتياجه اليها عن حد الفقر ما لم يكن زائدا عن مقدار حاجته ولو بملاحظة عزه وشرفه كما اشير اليه في خبر عبد العزيز المتقدم هذا وفي المدارك قال لو كانت دار السكنى تزيد عن حاجته بحيث تكفيه قيمة الزيادة حولا وامكنه بيعها منفردة فالاظهر خروجه بذلك عن حد الفقر اما لو كانت حاجته تندفع باقل منها قيمة فالاظهر انه لا يكلف بيعها وشراء الادون لاطلاق النص ولما في التكليف به من العسر والمشقة وبه قطع العلامة في التذكرة ثم قال وكذا الكلام في العبد والفرس ولو فقدت هذه المذكورات استثنى له اثمانها مع الحاجة اليها ولا يبعد الحاق ما يحتاج اليه في التزويج بذلك مع حاجته اليه انتهى وهو جيد ولكن ما ذكره في صورة زيادة دار سكناه عن حاجتها انما يتجه فيما اذا كان الزائد عن حاجته بحكم مال مستقل خارج عن محل سكناه والا فالغالب عدم احتياج صاحب الدار الى مساكنها وبيوتها وتمكنه من الاقتصار في تعيشه على نصف هذه الدار وبيع نصفها الآخر ولكن العرف يرى مجموعها دار سكناه التي لا غنى به عنها ودلت النصوص والفتاوى على استثنائها كما ان ما ذكره من استثناء اثمان الدار وغيرها مما يحتاج اليه انما يتجه فيما اذا لم يرتفع حاجته الا بالشراء والا فلو قدر على الاستيجار مثلا ولم يكن ذلك منافيا لعزه وشرفه وكان واجدا لما يفي بمؤنة سنته واجرة ما يحتاج اليه من المسكن والخادم ونحوه فهو غني لا يحل له الصدقة وقياس ثمن الدار التي يختص رفع الحاجة في شرائها على دار سكناه التي هي بالفعل محل حاجته قياس مع الفارق كما يعرف ذلك بالالتفات الى ما ذكروه في باب الاستطاعة من الحج فلاحظ ولو ادعى الفقر فان عرف صدقه او كذبه عومل بما عرف منه كما هو واضح ولو جهل الامران اعطي من غير يمين سواء كان قويا او ضعيفا على المشهور بل في الجواهر بلا خلاف معتد به اجده بل في المدارك هو المعروف من مذهب الاصحاب بل من ظاهر المصنف في المعتبر والعلامة في كتبه الثلاثة انه موضع وفاق ولكن حكي عن الشيخ في المبسوط انه قال لو ادعى الفقر لقوة الحاجة الى الصدقة لاجل عياله نفيه قولان احدهما يقبل قوله بلا بينة لانه لا يتعذر وهذا هو الاحوط قال العلامة في محكي المختلف الظاهر ان مراد الشيخ بالقائل من الجمهور وكيف كان فمستند ما ذكره المصنف من القبول قوله في المعتبر على ما حكي عنه بانه مسلم ادعى امرا ممكنا ولم يظهر ما ينافي دعواه فكان قوله مقبولا ومرجع هذا الدليل الى دعوى حجية قول المدعي بلا معارض وهو على اطلاقه بحيث يتناول مثل المقام ونظائره من الامانات التي هي بالفعل في يد من هو مكلف بايصالها الى صاحبها محل نظر بل منع ومن هنا يظهر ضعف الاستشهاد له بخبر منصور بن حازم عن ابيعبد الله عليه السلام قال قلت عشرة كانوا جلوسا وفي وسطهم كيس فيه الف درهم فسأل بعضهم بعضا الكم هذا الكيس فقالوا كلهم لا وقال واحد هو لي فلمن هو قال للذي ادعاه اذ لا يقاس ما نحن فيه بمسألة الكيس الذي لا يد لاحد عليه بالفعل ولا هو مضمون على احد وعن العلامة في المنتهى انه استدل عليه بانه ادعى ما يوافق الاصل وهو عدم المال وبان الاصل عدالة المسلم فكان قوله مقبولا وفيه ان كون ما يدعيه موافقا للاصل مع انه غير مطرد انما يجدي في مقام التنازع لا في حجية قوله بحيث يصح الاعتماد عليه في الخروج عن عهدة حق الفقير الذي هو ملزم بايصاله اليه واما ما قيل من ان الاصل عدالة المسلم نفيه ما لا يخفى بعد ما تقرر في محله من ان العدالة صفة وجودية تحتاج الى سبب لا يكفي في تحققها مجرد ظهور الاسلام مع عدم تبين الفسق نعم لو ادعى ان الاصل قبول قول المسلم واريد منه القاعدة المستفادة من بعض الروايات الآمرة بحمل فعل المسلم على احسنه وعدم اتهامه بسوء وتصديقه فيما يقول فله وجه وان كان الاوجه قصور مثل هذه الاخبار عن افادة المدعى كما تقرر في الاصول وعمدة ما يصح الاعتماد عليه في اثبات المدعى هي ان اخبار الشخص بفقره او غناه كاخباره بسائر حالاته من الصحة والمرض معتبر عرفا وشرعا والا فلا طريق لمعرفة حاجة المحتاجين في الغالب سوى اخبارهم فلو لم يقبل دعوى الفقر من اهله لتعذر عليه غالبا اقامة البينة عليه واثباته بطريق آخر غيرها اذ الاطلاع على فقر الغير وعدم كونه مالكا لما يفي بمؤنته من غير استكشافه من ظاهر حال مدعيه او مقاله في الغالب من قبيل علم الغيب الذي لا يعلمه الا الله فلو بني على الانحصار في صرف الزكوة وسائر الحقوق التي جعلها الله للفقراء على من ثبت فقره بطريق علمي او ما قام مقامه من بينة وشبهها لبقي جل الفقراء والمساكين الذين شرع لهم الزكوة محرومين عن حقوقهم وهو مناف لما هو المقصود من شرعها بل لا ينسبق عرفا من الامر بصرف المال الى الفقراء في باب الاوقاف والنذور ونظائرها الا ارادة صرفه فيمن يظهر من حاله او مقاله دعوى الفقر كارباب السؤال ونظائرهم لا على ان يكون لدعوى الفقر من حيث هي اعتبار في اصل الاستحقاق بحيث لو كانت مخالفة للواقع لكان المال حلالا له بل من حيث الطريقية ولذا استقرت السيرة خلفا عن سلف على صرف الصدقات فيمن يدعي الاستحقاق من غير مطالبته بالبينة وكفاك شاهدا على ذلك الآثار الحاكية للقضايا الصادرة عن الائمة عليهم السلام في صدقاتهم مثل خبر عبد الرحمن العرزمي المروي عن الكافي عن ابيعبد الله عليه السلام قال جاء رجل الى الحسن والحسين عليهما السلام وهما جالسان على الصفا فسألهما فقالا ان الصدقة لا تحل الا في دين موجع او غرم مفظع او فقر مدقع ففيك شيء من هذا قال نعم فاعطياه وقد

سماع دعوى الفقير من مجهول الحال

والثاني لا يقبل الا ببينة

جواز صرف الزكوة الى الفقير على وجه الصلة - لو بان الآخذ غنيا

كان الرجل يسأل عبد الله بن عمر وعبد الرحمن بن ابي بكر فاعطياه ولم يسألاه عن شيء فرجع اليهما فقال لهما ما لكما لم تسألاني عما سألني الحسن والحسين عليهما السلام واخبرهما بما قالا فقالا انهما غذيا بالعلم غذاء، والمستفيضة الواردة فيمن اهدى جارية للبيت حيث ورد فيها انها تباع ويؤخذ ثمنها وينادي على الحجر الا هل من منقطع ومن نفدت نفقته او قطع عليه فليأت فلانا وامره ان يعطي اولا فاولا حتى ينفد ثمن الجارية وما في بعضها من الامر بالسؤال عنهم بعد ان اتوه لعله لتحقق انهم من الزوار دون المجاورين والخدمة الذين دلت الرواية على عدم استحقاقهم منها شيئا الى غير ذلك من الروايات التي يقف عليها المتتبع فهذا مما لا ينبغي الارتياب فيه فما في المدارك من الاستشكال فيه فقال ما لفظه والمسألة محل اشكال من اتفاق الاصحاب ظاهرا على جواز الدفع الى مدعي الفقر اذا لم يعلم له اصل مال من غير تكليف له بينة ولا يمين وورود بعض الاخبار بذلك وان ضعف سندها وكون موافقة الدعوى للاصل واستلزام التكليف باقامة البينة على الفقر الحرج والعسر في اكثر الموارد مع خلو الاخبار من ذلك بل ورود الامر باعطاء السائل ولو كان على ظهر فرس ومن ان الشرط اتصاف المدفوع اليه باحد الاوصاف الثمانية فلا بد من تحقق الشرط كما في نظائره والاحتياط يقتضي عدم الاكتفاء بمجرد الدعوى الا مع عدالة المدعي او الظن بصدقه انتهى لعله في غير محله والا فعدالة المدعي والظن بصدقه لا يجدي في تصديقه اذ لا شاهد عليه كما في غيره من الموارد وكذا لو كان له اصل مال وادعى تلفه اعطي من غير يمين كما هو المعروف ايضا بين الاصحاب على ما اعترف به في الجواهر لما عرفته في غيره وقيل بل يحلف على تلفه لاصالة بقائه وهذا القول منقول عن الشيخ وهو ضعيف اذ لم يثبت اعتبار اليمين في غير الموارد التي يتوقف عليها قطع الخصومات وعن المصنف في المعتبر انه حكى عن الشيخ انه لم يكتف باليمين بل قال انه يكلف بالبينة وفيهما عرفت من استلزامه حرمان جل المستحقين وغير ذلك مما عرفت ولا يجب اعلام الفقير ان المدفوع اليه زكوة لحصول الطاعة الامر بالزكوة بايصالها الى مستحقها سواء عرف المستحق وجهها ام لا فلو كان ممن يترفع عنها ويستحيي من قبولها باسم الزكوة وهو مستحق جاز صرفها اليه على وجه الصلة ظاهرا والزكوة واقعا بلا خلاف فيه على الظاهر بل عن ظاهر التذكرة الاجماع عليه ويشهد له مضافا الى الاصل خبر ابي بصير المرادي عن الكافي قال قلت لابي جعفر الرجل من اصحابنا يستحيي ان ياخذ من الزكوة فاعطيه من الزكوة ولا اسمي له انها من الزكوة فقال اعطه ولا تسم ولا تذل المؤمن ولكن قد ينافيه ما في الصحيح او الحسن عن محمد بن مسلم قال قلت لابي جعفر عليه السلام الرجل يكون محتاجا فنبعث اليه بالصدقة فلا يقبلها على وجه الصدقة ياخذه من ذلك ذمام واستحياء وانقباض افنعطيها اياه على غير ذلك الوجه وهي منا صدقة فقال لا اذا كانت زكوة فله ان يقبلها فان لم يقبلها على وجه الزكوة فلا تعطها اياه وما ينبغي له ان يستحيي مما فرض الله عز وجل انما هي فريضة الله فلا يستحيي منها وقد حمل صاحب المدارك وغيره هذه الرواية على الكراهة واعترف في الجواهر بعدم وجدان عامل بظاهرها اقول هذه الرواية بظاهرها واردة فيمن يترفع ويستنكف عن قبول الصدقة ويردها اذا علم بكونها صدقة وحيث ان له الخيار في قبول الصدقة وعدمه وهو يردها ولا يرضى بقبولها اشكل الالتزام بصحة الصدقة وحصول الاجزاء بايصالها اليه بوجه اخر على سبيل التلبيس مع عدم طيب نفسه بقبولها على ما هي عليه فيمكن ابقاء النهي على حقيقته والجمع بينها وبين رواية ابي بصير بصرف تلك الرواية الى غير هذه الصورة لو لم نقل بانصرافها في حد ذاتها عنها كما ان كلمات الاصحاب المصرحين باستحباب ايصالها بصورة الصلة الى المستحيي من اخذها بصورة الزكوة ايضا كذلك نعم ان قلنا بعدم كون الكراهة التقديرية الحاصلة في مثل المقام مانعة عن صيرورتها بالفعل ملكا له بقبضها والاستيلاء عليها على جهة الملكية جهلا بحقيقتها اتجه حمل النهي على الكراهة والارشاد الى اولوية اعطائها لمن تطيب نفسه بقبولها ويشكر الله على ما فرضه له في اموال الاغنياء اذ الالتزام بحرمته تعبدا مع مخالفته للاصل واطلاقات ادلة الزكوة وعدم معروفية القول به من احد لا يخلو من اشكال ولو دفعها على انه فقير فبان غنيا ارتجعت مع التمكن مع بقاء العين او تلفها ان علم القابض بكونها زكوة لحرمتها على الغني فيجب عليه رد عينها مع البقاء ومثلها او قيمتها مع التلف كما هو مقتضى قاعدة اليد سواء علم بحكمه التكليفي اي حرمة الزكوة عليه ام جهله اذ لا اثر للجهل بالحكم الشرعي في رفع الضمان وان كان جاهلا بكونها زكوة فان كانت العين باقية ارتجعت ايضا كما في صورة العلم بكونها زكوة سواء صرفها اليه على وجه الصلة والعطية او الصدقة المندوبة التي لا يشترط فيها الفقر او اجمل وجهها او بينه وصرح بكونه زكوة ولكن خفي ذلك على القابض لعدم صيرورتها ملكا له في الواقع بعد ان كان الدافع ناويا بفعله الزكوة واظهار خلاف وجهها الواقعي لكونها هبة او صدقة يجعله معذورا في التصرف واتلافها لا في صيرورتها ملكا له في الواقع كي لا يجوز له الارتجاع ولذا لو اطلع على ما في ضميره لم يحل له التصرف فما عن المصنف في المعتبر من القطع بعدم جواز ارتجاع العين معللا له بان الظاهر كونها صدقة اي مندوبة وعن المنتهى ايضا ذلك معللا بان الدفع محتمل للوجوب والتطوع محل نظر اذ التعويل على الظاهر فضلا عن الاحتمال انما هو في مرحلة الظاهر ما لم يعلم بمخالفته للواقع والكلام انما هو في تكليف الدافع الذي صرف زكوته الى من زعم انه فقير فبان غنيا فكون فعله في الظاهر صدقة او هبة غير موجب لصيرورة ما دفعه اليه بقصد الزكوة ملكا له في الواقع حتى لا يجوز له الارتجاع بعد ان انكشف له فساد الدفع نعم قد يقال فيما لو دفعها اليه على وجه الصلة ثم ادعى كونها زكوة وانكره القابض يقدم قول القابض اما لكونه مدعيا للصحة او لموافقته للظاهر وهذا على تقدير صحته اجنبي عن المقام ويمكن ان يكون حكم المصنف بعدم جواز الارتجاع بملاحظة تكليفه في مرحلة الظاهر بعد فرض كون خصمه ممتنعا عن الرد اخذا بظاهر فعله فليتأمل وان كانت العين تالفة وكان الايصال اليه على وجه الصلة ونحوها لم يضمنها لكونه مغرورا بفعل الدافع فليس له تغريمه بخلاف ما لو لم يكن له وجه ظاهر بل كان محتملا للزكوة وغيره فترك الفحص عن حالها او اتلفها اذ المتجه الحكم بالضمان لانتفاء الغرور من قبل الدافع المانع عما يقتضيه قاعدة الاتلاف وان تعذر ارتجاعها كانت ثابتة في ذمة الآخذ ولم يلزم الدافع ضمانها سواء كان الدافع المالك او الامام او الساعي اما ان كان الدافع هو الامام او الساعي وشبههم من نائبه الخاص او العام فمما

لو كان للفقير مال وادعى تلفه

اعطاء الزكوة للفقير المتمنع على وجه الصلة

لو تعذر ارتجاع الزكوة ممن انكشف غناه فضمانها على الدافع

(لا اشكال)

لا يجزي الزكوة عن المالك لو دفعها فبان الآخذ غنيا

لا اشكال بل لا خلاف فيه على الظاهر المصرح به في محكي المنتهى لان يده يد امانة واحسان فلا يتعقبه ضمان ما لم يكن منه تعد وتفريط فقد دفعها الى من ثبت لديه فقره بطريق ظاهري وقد عمل على وفق تكليفه فان كان ذلك الشخص فقيرا في الواقع فقد وصل الحق الى مستحقه والا فقد صار مال الفقير لديه بامر الشارع الذي هو اقوى من اذن المالك فهو المطالب بالفعل بدلا عمن كان في يده سابقا وخرج منها بلا تعد وتفريط فلا مقتضي فيهما لضمان الدافع بعد ان لم يكن يده يد ضمان ولم يصدر منه تعد او تفريط فما يستشعر من كلام شيخنا المرتضى رحمه الله من انه بعد ان علل الحكم ببعض الوجوه القابلة للمناقشة قال والاجود الاعتماد على الاجماع من انه لولا الاجماع لكان محلا للتأمل لا يخلو من نظر فليتأمل واما ان كان الدافع هو المالك ففي اجزائه اقوال ثالثها التفصيل بين ما اذا اجتهد فاعطى فلا ضمان وبين ما اذا اعطى اعتمادا على مجرد دعوى الفقر واصالة عدم المال فيضمن ولا منافاة بين الضمان وكونه ماذونا في الدفع كما في سائر موارد تخلف الطرق الظاهرية عن الواقع في الموضوعات الخارجية مثل ما لو كان عليه دين لزيد وهو لا يعرف شخصه فشهدت البينة بان هذا زيد فدفع اليه المال ثم انكشف الخلاف فيحتمل القول بالاجزاء مطلقا انه فعل المامور به وهو الدفع الى من يظهر منه الفقر اذ الاطلاع على الباطن متعذر وامتثال الامر يقتضي الاجزاء وفيه ان المامور به انما هو ايصال شيء من ماله الى الفقراء والمساكين ولم يحصل وتعذر الاطلاع على الباطن اوجب صحة التعويل على هذا الظاهر ورضي الشارع به اي الرخصة في ترتيب اثر الواقع على هذا الظاهر ما لم ينكشف الخلاف كما هو الشان في سائر الامارات المنصوبة شرعا لتشخيص الموضوعات الخارجية كالبينة واخبار صاحب اليد ونحوهما فلديه انكشاف مخالفتها للواقع يؤثر الواقع اثره كما في المثال المتقدم والفرق بين دفع الامام والمالك حيث التزمنا في الاول بعدم الضمان دون الثاني ما تقدمت الاشارة اليه من ان حق الفقراء بصرفه الى الامام عليه السلام او نائبه يتشخص فيما عرفت اليه لولايته عليهم فلو غصبه ثالث يتلف ما يستحقه الفقير بعينه عند تلف الثالث فلو صدر من النائب تعد او تفريط بحيث صارت يده عادية كما لو دفعه عمدا الى غير المستحق وجب عليه ما دام بقاء العين ان يدفع عنها بدل الحيلولة ثم بخلاف ما اذا كان الدافع هو المالك فان ما دفعه الى الغني باسم الزكوة لم يخرج عن ملكه بل هو باق على ما كان عليه قد كانت في عليه يد مالكية فلو تمكن من ارتجاعه لم يجب عليه ذلك بل يجوز له اخراج الفريضة من الباقي لاصالة لا بد له اعاده الى الغني نعم لو قيل بانه متى عين المالك زكوة ماله في عين صرفها الى مستحقها مطلقا تعينت زكوته فيما عينه فتبقى العين في يده امانة حتى يوصلها الى مستحقها اتجه القول بنفي ضمان المالك ايضا كما هو مختار المصنف وغيره فيمن نام ولكن المبنى ضعيف لانتفاء ما يدل عليه كما ستعرف تحقيقه في محله في مسألة ما لو عزلها فتلفت بلا تعد او تفريط فالاقوى ما قواه في الجواهر وشيخنا المرتضى ره في مصنفاته وفاقا للمحكي عن المفيد وابي الصلاح الحلبي من القول بعدم الاجزاء مطلقا ويدل عليه مضافا الى الاصل عموم ما دل على انها بمنزلة الدين وان الموضوع من الزكوة في غير موضعها بمنزلة العدم ومفهوم العلة الواردة في وجوب اعادة المخالف زكوته بانه لم يضعها في موضعها خصوص مرسلة الحسين بن عثمان عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل يعطي زكوة ماله رجلا وهو يرى انه معسر فوجده موسرا قال لا يجزي عنه واستدل للقول بالتفصيل بين صورة الاجتهاد وعدمه المنسوب الى جماعة بل في الجواهر لعله المشهور بين المتاخرين بانه امين فيجب عليه الاستظهار وبموثق او اطلاق الحسن او الصحيح عن عبيد بن زرارة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل عارف ادى الزكوة الى غير اهلها زمانا هل عليه ان يؤديها ثانية الى اهلها اذا علمهم قال نعم قال قلت فان لم يعرف لها اهلا فلم يؤدها او لم يعلم انها عليه فعلم بعد ذلك قال يؤديها الى اهلها لما مضى قال قلت فان لم يعلم اهلها فدفعها الى من ليس هو لها باهل وقد كان طلب واجتهد ثم علم بعد ذلك سوء ما صنع قال ليس عليه ان يؤديها مرة اخرى وعن الشيخ في التهذيب انه قال وعن زرارة مثله غير انه قال ان اجتهد فقد برئ وان قصر في الاجتهاد والطلب فلا واورد عليه في المدارك بما لفظه ويتوجه على الاول انه ان اريد بالاجتهاد القدر المسوغ لجواز الدفع ولو بسؤال الفقير فلا ريب في اعتباره الا ان مثل ذلك لا يسمى اجتهادا ومع ذلك فيرجع هذا التفصيل بهذا الاعتبار الى ما اطلقه الشيخ في المبسوط من انتفاء الضمان مطلقا وان اريد به البحث عن حال المستحق زيادة على ذلك كما هو المتبادر من لفظ الاجتهاد فهو غير واجب اجماعا على ما نقله جماعة وعلى الروايتين ان موردهما خلاف محل النزاع لكنهما تدلان بالفحوى على انتفاء الضمان مع الاجتهاد في محل النزاع واما الضمان مع انتفاء الاجتهاد فلا دلالة لهما عليه في المتنازع بوجه انتهى وهو جيد عدا ان ما اعترف به من دلالة الروايتين على انتفاء الضمان مع الاجتهاد في محل النزاع لا يخلو من نظر لان المراد بغير الاهل بحسب الظاهر غير العارف فالروايتان بظاهرهما تدلان على ان من دفع زكوته الى غير العارف عند عدم وجدان العارف مع الطلب والاجتهاد لا يؤديها ثانية اجزأه ذلك ولا اعادة عليه فان جوزنا العمل بهذا الظاهر كما ستأتي التكلم فيه فهي مسألة اخرى لا ربط لها بصورة الخطاء في تشخيص المستحق الذي هو محل الكلام كما لا يخفى ويحتمل ان يكون المراد بقوله فان لم يعلم اهلها الشبهة الموضوعية اي لم يعرف اهلها فدفعها الى من ليس لها باهل اشتباها بزعم كونه اهلا فيتناول على هذا باطلاقه محل النزاع لو لم نقل بانصرافه بشهادة السياق الى ارادة الاشتباه من حيث كونه عارفا اذ كان المراد في تلك الاعصار محتاجا الى الفحص والاجتهاد لا من حيث الفقر الذي يسمع دعواه من مدعيه فيتضح المعارضة بينه وبين مرسلة الحسين في مادة اجتماعهما وهو الاشتباه في الاهلية من حيث الفقر مع الاجتهاد ولا يخفى عليك ان شمول المرسلة لهذا المورد اوضح من شمول الحسنة له بعد تسليم اصله والغض عما اشرنا اليه وعلى تقدير التكافؤ يجب الرجوع الى الاصول والقواعد القاضية بعدم تحقق الفراغ عن عهدة التكليف بالزكوة الا بوضعها في موضعها فالقول بعدم الاجزاء مطلقا ولو مع الاجتهاد هو الاشبه وكذا الكلام فيما لو بان ان المدفوع اليه كافر او فاسق بناء على اشتراط العدالة فيه او ممن تجب عليه نفقته او هاشمي وكان الدافع من غير قبيله لاتحاد

ضمان المالك لو دفع الزكوة الى من انكشف غناه

لو بان الآخذ كافرا او فاسقا او ممن تجب نفقته او هاشميا

(الجميع)

الجميع فيما تقدم من الادلة كما اعترف به في الجواهر لكن عن ظاهر بعض متأخري المتأخرين اطباق الاصحاب هنا على عدم الضمان فان تم الاجماع فهو والا فالقول بالضمان مطلقا عند انكشاف عدم وصول الحق الى مستحقه سواء كان لاجل تخلف وصف الفقر او غيره من الاوصاف المعتبرة فيه من الايمان وغيره هو الاشبه اللهم الا ان يقال ان المنساق من الامر بصرف الزكوة الى اهل الولاية والعدالة بل وكذا الى الفقراء والمساكين او غيره من المتصفين باوصاف لا طريق للمكلف الى العلم بواقعها ارادة الموصوفين بها في الظاهر لا على ان يكون للموصوفين بها موضوعية لهذا بحيث يجوز الصرف اليهم ولو مع العلم بمخالفة الظاهر للواقع بل من باب الطريقية لواقعه كما تقدمت الاشارة اليه في اوائل المبحث ولكن انحصار الطريق فيه لدى العرف والعقلاء وتعذر التكليف بالمتصفين بها في الواقع لا من هذا الطريق اوجب صرف ادلة التكاليف الى ارادة الموصوفين بها في الظاهر ولذا ينسبق من الامر باحضار الفقراء او المؤمنين او العدول او بني هاشم مثلا او الامر باكرامهم او صرف ثلث ماله فيهم في باب الوصايا والنذور وارادة من كان في الظاهر مندرجا تحت هذه العناوين بالطرق الظاهرية المقررة لدى العرف والعقلاء في تشخيص مثل هذه العناوين ومقتضاه حصول الاجزاء في الواقع بموافقة ما ادى اليه الطرق الظاهرية التي يعول عليها عرفا وشرعا في تشخيصهم ولا ينافي ذلك ما تقرر في محله من ان الامر الظاهري لا يقتضي الاجزاء بموافقته عن الواقع لدى التخلف عنه بل المعذورية في امثال الواقع ما لم ينكشف الخلاف لان هذا فيما اذا كان هنالك امر واقعي وراء هذا الذي تحققت اطاعته والمفروض فيما نحن فيه ان المنساق من الامر الواقعي المتعلق بمثل هذه العناوين التي لا طريق الى احرازها الا بالطرق الظاهرية انما هو ارادة الخروج عن عهدته بهذا الوجه اي المبادرة من الامر بدفع الزكوة الى اهل الايمان والخمس الى بني هاشم التكليف بايصالها الى الموصوفين بهذين العنوانين في الظاهر اصاب ام اخطأ وقد اتى بما كلف به فيكون مجزيا الا ان يدل دليل تعبدي على خلافه ولا ينافي ذلك الالتزام بوجوب ارتجاع العين مع الامكان لان ذلك بحكم العقل بعد الالتفات الى تخلف الطريق عن الواقع وكونه قادرا على تداركه بارجاع الحق وايصاله الى مستحقه والانصاف ان الدعوى المزبورة لا تخلو من وجاهة ولكن مقتضاها التفصيل في اوصاف المستحق بين ما كان من قبيل الايمان والعدالة وغير ذلك من الامور الخفية التي يتعذر الاطلاع على واقعها غالبا الا بمقتضى الظاهر وبين ما كان من قبيل الاشتراط بالحرية وعدم كونه ممن تجب نفقته عليه وغير ذلك مما لا مانع عن تعلق التكليف بواقعه كجل الموضوعات الخارجية التي انيط بها احكام واقعية اللهم الا ان يتحقق الاجماع على عدم الفرق كما يظهر من كلماتهم التسالم على الاجزاء في الجميع عدا انهم استثنوا من ذلك ما لو دفعها اليه بزعم كونه حرا فبان انه عبده معللا ذلك بعدم تحقق الاخراج عن الملك المعتبر في اعطاء الزكوة وهو لا يخلو من مناقشة ولكن الحكم موافق للاصل ثم ان مقتضى ما قررناه الالتزام في المسئلة الاولى ايضا اي فيما لو بان ان المدفوع اليه غني بعدم الضمان لولا النص الخاص الدال عليه وهي مرسلة الحسين المتقدمة ولكن بعد البناء على مخالفة الضمان للقاعدة الاجزاء يشكل اثباته بمثل هذه المرسلة القابلة للصرف الى صورة الاعتماد على الظن الناشئ من الحدس او التخمين الغير المستند الى دعوى مدعيه وبينة وشبهها كما ربما يستشعر ذلك من سوق السؤال فالقول بنفي الضمان في غير مثل الفرض في تلك المسئلة ايضا لعله اشبه والله العالم ومن الاصناف المستحقين للزكوة العاملون عليها بنص الكتاب وهم عمال الصدقات اي الساعون في تحصيلها وتحصينها باخذ وكتابة وحساب وحفظ ونحو ذلك المنصوبون من قبل الامام وقد صرح المصنف ره وغيره بانه يجب ان يستكمل فيهم اربع صفات التكليف والايمان والعدالة والفقه ولكن لو اقتصر في الاخير على ما يحتاج اليه منه جاز في المدارك قال لا ريب في اعتبار استجماع العامل لهذه الصفات لان العمالة تتضمن الاستيمان على مال الغير ولا امانة لغير العدل ويدل قول امير المؤمنين عليه السلام في الخبر المتقدم يعني صحيحة معوية الطويلة الواردة في آداب المصدق المنقولة عن الكافي فاذا قبضته فلا توكل به الا ناصحا شفيقا امينا حفيظا وانما يعتبر الفقه فيمن يتولى ما يفتقر اليه والمراد منه معرفته بما يفتقر اليه من قدر الواجب وصفته ومصرفه ويختلف ذلك باختلاف حال العامل بالنسبة الى ما يتولاه من الاعمال ويظهر من المصنف في المعتبر الميل الى عدم اعتبار الفقه في العامل والاكتفاء فيه بسؤال العلماء واستحسنه في البيان ولا باس به انتهى اقول قد يظهر من دعاويهم التسالم على اعتبار هذه الشرائط فان تم الاجماع عليه كما ادعي فيما عدا الاخير منها فهو والا فالاظهر اناطته بنظر الوالي فان كان الامام الاصل فهو اعرف بتكليفه ولا مجال لنا في البحث عن ذلك وان كان غيره كالفقيه في زمان الغيبة اذا راى صبيا او فاسقا بصيرا بالامور حاذقا في امر السياسة والرياسة وجزم بكونه ناصحا شفيقا امينا حفيظا وان كان فاسقا غير متحرز عن جملة من المعاصي الغير المتعلقة بعمله فلا مانع عن نصبه لجباية الصدقات وضبطها وكتابتها وغير ذلك مما يتعلق بذلك اذا راى المصلحة في ذلك ويعتبر في العامل الذي يستحق من الزكوة اذا لم يكن الزكوة من الهاشميين ان لا يكون هاشميا لان زكوة غير الهاشميين محرمة على بني هاشم كما يدل عليه مضافا الى العمومات التي ستعرفها في محلها خصوص صحيحة العيص بن القسم عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان اناسا من بني هاشم اتوا رسول الله صلى الله عليه وآله فسألوه ان يستعملهم على صدقات المواشي وقالوا يكون لنا هذا السهم الذي جعله الله عز وجل للعاملين عليها فنحن اولى به فقال رسول الله صلى الله عليه وآله يا بني عبد المطلب ان الصدقة لا تحل لي ولا لكم ولكن قد وعدت الشفاعة وعن الشيخ في المبسوط انه حكى عن قوم جواز كون العامل هاشميا لانه ياخذها على وجه الاجرة كسائر الاجارات وهو ضعيف محجوج بما عرفت مع ان ما ذكره من ان ما ياخذه العامل ياخذه من باب الاجرة ممنوع بل من باب ان الله تعالى جعل للعاملين عليها سهما من الصدقة باعتبار عمله فعمله شرط في صيرورته مستحقا لهذا السهم نظير استحقاق المقاتلين سهامهم من الغنيمة وهي ليست باجرة بل حقا ناشئا من عملهم متعلقا بالمال الذي حصل بايديهم من فعلهم هذا مضافا الى شذوذ هذا القول بل لا يعرف له قائل فانه نقل عن العلامة في المختلف انه قال الظاهر ان القوم الذي نقل الشيخ عنهم من الجمهور اذ لا اعرف قولا لعلمائنا في ذلك وفي اعتبار الحرية تردد في المدارك قال اختلف الاصحاب في اعتبار هذا الشرط فذهب الشيخ الى اعتباره واستدل له لانه

بان العامل يستحق نصيبا من الزكوة والعبد لا يملك ومولاه لم يعمل ثم اجاب عنه بان عمل العبد كعمل المولى وقوى العلامة في المختلف عدم اعتبار هذا الشرط لحصول الغرض بعمله ولان العمالة نوع اجارة والعبد صالح لذلك مع اذن سيده ويظهر من المصنف ره في المعتبر الميل اليه ولا باس به انتهى وهو جيد خصوصا على ما نفينا البعد عنه من جواز ملك العبد اذا كان باذن سيده اللهم الا ان يتمسك لعدم جواز صرف سهم العاملين عليها اليه باطلاق قوله عليه السلام في حديث اسحق بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام ولا يعطى العبد من الزكوة شيئا ويمكن الخدشة فيه بان المنساق منه الاعطاء مجانا من حيث الفقر كما يومي اليه قوله عليه السلام في خبر عبد الله بن سنان الوارد في المملوك ولو احتاج لم يعط من الزكوة شيئا فليتأمل والامام مخير بين ان يقرر لهم جعالة مقدرة او اجرة عن مدة مقدرة وبين ان لا يجعل لهم شيئا من ذلك فيعطيهم ما يراه ولعل الاخير اولى كما يدل عليه ما عن الكليني في الحسن عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له ما يعطى المصدق قال ما يرى الامام ولا يقدر له شيء ويحتمل ان يكون المراد بقوله ولا يقدر له شيء انه لم يجعل له في الشرع حد مضبوط والله العالم والثالث من الاصناف او الرابع المؤلفة قلوبهم وقد اختلفت الكلمات في شرح المؤلفة قلوبهم وان التأليف الموجب لاستحقاق هذا السهم هل هو مخصوص بالكفار ام شامل للمسلمين ايضا ففي المتن قال وهم الكفار الذين يستمالون الى الجهاد ولا نعرف مؤلفة غيرهم وعن الشيخ في المبسوط نحوه بادنى اختلاف في التعبير قال فيما حكي عنه والمؤلفة قلوبهم عندنا هم الكفار الذين يستمالون بشيء من مال الصدقات الى الاسلام ويتألفون ليستعان بهم على قتال اهل الشرك ولا نعرف لاصحابنا مؤلفة اهل الاسلام وقد حكي عن كثير من الاصحاب بل ربما نسب الى المشهور تفسيرها بالذين يستمالون من الكفار استعانة منهم على قتال اهل الحرب وحكي عن المفيد انه قال المؤلفة قلوبهم ضربان مسلمون ومشركون وربما استظهر من كلام ابن الجنيد اختصاص التأليف بالمنافقين حيث قال على ما حكي عنه المؤلفة قلوبهم من اظهر الدين بلسانه واعان المسلمين وامامهم بيده وكان معهم الا قلبه واختار في الحدائق اختصاصه بمن ظاهره الاسلام استنادا الى ما يتراءى من الاخبار الواردة في هذا الباب فقد عقد في الكافي لذلك بابا فقال باب المؤلفة قلوبهم واورد فيها جملة من الاخبار منها ما رواه في الصحيح او الحسن عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال سألته عن قول الله عز وجل والمؤلفة قلوبهم قال هم قوم وحدوا الله عز وجل وخلعوا عبادة من يعبد من دون الله وشهدوا ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله صلى الله عليه وآله وهم في ذلك شكاك في بعض ما جاء به محمد صلى الله عليه وآله فامر الله نبيه صلى الله عليه وآله ان يتألفهم بالمال والعطاء لكي يحسن اسلامهم ويثبتوا على دينهم الذي دخلوا فيه واقروا به فان رسول الله صلى الله عليه وآله يوم حنين تألف رؤساء العرب من قريش ومضر منهم ابو سفيان بن حرب وعيينة بن حصين الفزاري واشباههم من الناس فغضبت الانصار واجتمعت الى سعد بن عبادة فانطلق بهم الى رسول الله صلى الله عليه وآله بالجعرانة فقال يا رسول الله اتأذن لي في الكلام فقال نعم فقال ان كان هذا الامر في هذه الاموال التي قسمت بين قومك شيئا انزله الله رضينا وان كان غير ذلك لم نرض قال زرارة وسمعت ابا جعفر عليه السلام يقول فقال رسول الله صلى الله عليه وآله يا معشر الانصار اكلكم على قول سيدكم سعد فقالوا سيدنا الله ورسوله ثم قالوا في الثالثة نحن على مثل قوله ورأيه قال زرارة وسمعت ابا جعفر يقول فحط الله نورهم وفرض للمؤلفة قلوبهم سهما في القرآن وما رواه ايضا عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال المؤلفة قلوبهم قوم وحدوا الله وخلعوا عبادة من دون الله ولم تدخل المعرفة قلوبهم ان محمدا رسول الله صلى الله عليه وآله وكان رسول الله صلى الله عليه وآله يتألفهم ويعرفهم كيما يعرفوا ويعلمهم وعنه ايضا عن ابي جعفر عليه السلام قال المؤلفة قلوبهم لم يكونوا قط اكثر منهم اليوم وما رواه عن موسى بن بكر عن رجل قال قال ابو جعفر ما كانت المؤلفة قلوبهم قط اكثر منهم اليوم وهم قوم وحدوا الله تعالى وخرجوا من الشرك ولم تدخل معرفة محمد صلى الله عليه وآله قلوبهم وما جاء به فتألفهم رسول الله صلى الله عليه وآله وتألفهم المؤمنون بعد رسول الله صلى الله عليه وآله لكيما يعرفوا وعن علي بن ابراهيم في تفسيره نقلا عن العالم في المؤلفة قلوبهم قال هم قوم وحدوا الله وخلعوا عبادة من دون الله ولم تدخل المعرفة قلوبهم ان محمدا رسول الله فكان رسول الله صلى الله عليه وآله يتألفهم ويعلمهم ويعرفهم كيما يعرفوا فجعل لهم نصيبا في الصدقات لكي يعرفوا ويرغبوا في الحدائق بعد نقل الاخبار المزبورة قال وهذه الاخبار كما ترى ظاهرة في ان المؤلفة قلوبهم قوم مسلمون قد اقروا بالاسلام ودخلوا فيه لكنه لم يستقر في قلوبهم ولم يثبت ثبوتا راسخا فامر الله تعالى نبيه بتألفهم بالمال لكي تقوى عزائمهم وتشتد قلوبهم على البقاء على هذا الدين فالتأليف انما هو لاجل البقاء على الدين والثبات عليه لا لما زعموه من الجهاد كفارا كانوا او مسلمين وانهم يتألفون بهذا السهم للجهاد انتهى اقول الذي يظهر بالتدبر في الآثار والاخبار وكلمات الاصحاب ان المؤلفة قلوبهم الذين جعل لهم نصيبا من الصدقة اعم من الجميع بل يتناول ايضا الكفار الذين يقصد بتأليف قلوبهم دخولهم في الاسلام ولكن لا يترتب على تحقيق ذلك ثمرة مهمة بعد ما تقرر من انه يجوز للوالي ان يصرف من الزكوة الى مثل هذه الوجوه التي فيها تشييد للدين وانه لا يجب التوزيع والبسط على الاصناف غايته ما في الباب انه لو لم يكن الكافر الذي يتألف قلبه الى الاسلام او الى الجهاد مندرجا في موضوع المؤلفة قلوبهم الذين جعل لهم هذا السهم كما زعمه صاحب الحدائق اندرج ما يصرف اليه بهذا الوجه في سهم سبيل الله كما ستعرف وكذا البحث عن سقوط هذا السهم بعد النبي صلى الله عليه وآله والبناء على اختصاصه بالكفار الذين يستمالون الى الجهاد كما لا يخفى ومن جملة مصارف الزكوة الصرف في الرقاب وتغيير الاسلوب باقحام كلمة في باعتبار ان هذا الصنف لا يستحقون ملك الزكوة بل الصرف في فكاك رقابهم وهم عند المصنف ره وغيره بل لعله الاشهر او المشهور ثلثة المكاتبون والعبيد الذين تحت الشدة والعبد يشترى ويعتق وان لم يكن في شدة ولكن بشرط عدم المستحق في المدارك قال اما جواز الدفع من هذا السهم الى المكاتبين والعبيد اذا كانوا في ضر وشدة فهو قول علمائنا واكثر العامة لظاهر قوله تعالى وفي الرقاب والمراد ازالة الرق فيتناول الجميع قال في المعتبر وانما شرطنا الشدة والضر لما رواه الاصحاب عن ابي عبد الله جعفر بن محمد عليهما السلام في الرجل يجتمع عنده الزكوة يشتري بها نسمة يعتقها فقال اذا يظلم قوما آخرين حقوقهم ثم قال الا ان يكون عبدا مسلما في ضرورة يشتريه ويعتقه وهذه الرواية اوردها الشيخ في الصحيح عن عمرو بن ابي نصر عن ابي عبد الله عليه السلام انتهى ما في المدارك

لكن الظاهر ان روايتها عن عمرو بن ابي نصر اشتباه نشأ من تحريف النساخ كما نبه عليه في الحدائق حيث قال ان هذه الرواية رواها الشيخ في التهذيب عن الكافي عن عمرو بن ابي نصر مع ان الموجود في الكافي عن عمرو عن ابي بصير وقد اغتر صاحب المدارك بنقل صاحب التهذيب لها بهذه الكيفية فنظمها في الصحيح اقول انما متن الرواية ففي الكافي لمحمد بن محمد عن علي بن الحكم عن عمرو عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الرجل يجتمع عنده من الزكوة الخمسماة والستماة يشتري بها نسمة ويعتقها فقال اذا يظلم قوما آخرين حقوقهم ثم مكث مليا ثم قال الا ان يكون عبدا مسلما في ضرورة فيشتريه ويعتقه ويظهر من الوسائل ان الشيخ في التهذيب رواها عن الكافي هكذا وكيف كان فمقتضى الجمع بين هذه الرواية وبين الآية الشريفة وغيرها من الروايات التي دلت بظاهرها على جواز صرف الزكوة في فك الرقاب تقييد الرقاب بالاسلام والضرورة التي عبر عنها الاصحاب بكونها تحت الشدة ان قلت ان هذه الرواية بمقتضى التعليل الوارد فيها انما تقتضي المنع من صرف الجميع في فك رقبة واحدة فلا تدل على المنع عن صرف سهم الرقاب فيه من غير اشتراطه بالضرورة مع توزيع الباقي على مستحقيه بل مشعرة بخلافه قلت ستعرف ان الاصناف المذكورين في الآية مصارف للزكوة لا ان لكل صنف منهم سهما مخصوصا به والا لم يكن صرفها في بعض من صنف في شدة سوغا لصرف الحق المخصوص بمن عداه فيه فليتأمل واما جواز شراء العبد من الزكوة وعتقه وان لم يكن في شدة بشرط عدم المستحق فقال في محكي المعتبر ايضا ان عليه فقهاء الاصحاب ويدل عليه ما عن الكليني والشيخ في الموثق عن عبيد بن زرارة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل اخرج زكوة ماله الف درهم فلم يجد موضعا يدفع ذلك اليه فنظر الى مملوك يباع فيمن يريده فاشتراه بتلك الالف الدرهم التي اخرجها من زكوته فاعتقه هل يجوز ذلك قال نعم لا بأس بذلك قلت فانه لما ان اعتق وصار حرا اتجر واحترف فاصاب مالا ثم مات وليس له وارث فمن يرثه اذا لم يكن له وارث قال يرثه الفقراء المؤمنون الذين يستحقون الزكوة لانه انما اشترى بمالهم هذا مع انه لا منافاة بينه وبين الرواية السابقة الدالة على اشتراط الضرورة فيه لانها انما دلت على المنع مع وجود المستحق لا مطلقا فيحمل الاستدلال لها ايضا بالاطلاقات المقتصر في تقييدها على صورة وجود المستحق واما جواز صرفها في المكاتب فالظاهر عدم الخلاف فيه في الجملة بل ربما ادعي استفاضة نقل الاجماع عليه ويدل عليه مضافا الى ذلك ما عن الشيخ في التهذيب مسندا عن ابي اسحق عن بعض اصحابنا عن الصادق عليه السلام وعن ابن بابويه في الفقيه مرسلا عن الصادق عليه السلام قال سئل عن مكاتب عجز عن مكاتبته وقد ادى بعضها قال يؤدى عنه من مال الصدقة ان الله تعالى يقول في كتابه العزيز وفي الرقاب ومورد الخبر من عجز عن مكاتبته وقد ادى بعضها فلا منافاة بينه وبين خبر ابي بصير الدال على اشتراط الضرورة فيه اذ المراد بالضرورة الواردة فيه بحسب الظاهر الضرورة العرفية المتحققة في مثل الفرض فالاشبه اعتبار العجز عن اداء مال الكتابة وعدم كفاية مجرد عدم كونه بالفعل مالكا له وان قدر على تحصيله كما صرح به بعض خلافا لصريح العلامة في محكي النهاية وظاهر غيره ممن اطلق كالمصنف وغيره ولو لم نقل بانصراف اطلاقهم الى صورة العجز كما ليس بالبعيد وحيث انك عرفت ان قضية الجمع بين الآية ورواية ابي بصير تقييد اطلاق الآية بالرواية علمت ان اعتبار العجز لكونه من افراد العموم مفهوم العلة المنصوصة ثم مقتضى هذا العموم الغاء خصوصية المورد من حيث كونه مؤديا لبعض مال الكتابة كما لا يخفى وحكي عن المفيد والعلامة وولده وغير واحد من المتأخرين القول بعدم اختصاص الرقاب بما ذكر بل جواز صرف الزكوة في فكها ولو في غير تلك الموارد واستدل له باطلاق الآية وخبر ايوب بن الحر اخي اديم بن الحر المروي عن العلل قال قلت لابي عبد الله عليه السلام مملوك يعرف هذا الامر الذي نحن عليه اشتريه من الزكوة واعتقه قال فقال اشتره واعتقه قلت فان هو مات وترك مالا فقال ميراثه لاهل الزكوة لانه اشتري بسهمهم قال وفي حديث آخر بمالهم وخبر ابي محمد الوابشي المروي عن الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سأله بعض اصحابنا عن رجل اشترى اباه من الزكوة زكوة ماله قال اشترى خير رقبة لا بأس بذلك ويدل عليه ايضا مفهوم التعليل الوارد في رواية ابي بصير المتقدمة وارتكاب التقييد في هذه المطلقات بتخصيصها بما اذا كان العبد في ضرورة جمعا بينها وبين رواية ابي بصير ليس باهون من حمل النهي المستفاد من تلك الرواية على الكراهة كما يناسبه التعليل بقوله اذا يظلم قوما آخرين حقوقهم فان حقوق القوم الآخرين في هذا الباب من حيث هي غير مقتضية الا لاستحباب بسط الزكوة عليهم وكراهة قصرها على من عداهم ما لم يكن هناك مزية مقتضية له من شدة حاجة او قرابة رحم او غير ذلك من المرجحات المقتضية لتفضيل بعض المستحقين على بعض كما يشعر به نفس هذه الرواية واما الحصر فان قلنا به فلا بد وان تكون مستندة الى عدم المقتضي اعني عدم كون العبد الذي لا يكون تحت الشدة مصرفا للزكوة والا لم يكن هذه العلة علة الا للمنع عن صرف الجميع فيه كما في مورده فلا بد من حمله على الكراهة وملخص الكلام ان العبد الذي لا يكون تحت الشدة ان كان في حد ذاته مستحقا لصرف الزكوة فيه فمراعاة حق الآخرين ليست مانعة عن اصل الجواز كما هو الشأن في حق كل واحد واحد من اشخاص القوم بالمقايسة الى من عداه فليتأمل وقد تلخص مما ذكر ان القول بعدم الاختصاص هو الاشبه تنبيه نية الزكوة في العبد الذي يشترى من الزكوة وقت دفع الثمن الى البائع لانه وقت صرف الزكوة وعن الروضة والمسالك والحواشي

الزكوة وربما يشهد له ايضا التعليل الوارد في موثقة عبيد وخبر ايوب المتقدمين فان ظاهره حصول الشراء في ملك ارباب الزكوة القواعد القول باعتبار حال العتق وهو مجوج بما عرفت وورد قسم رابع للرقاب المستحقين لان تصرف فيهم الزكوة وهو من وجب عليه كفارة ولم يجد فانه يعتق عنه في المدارك قال هذه الرواية اوردها علي بن ابراهيم في كتاب التفسير عن العالم عليه السلام قال في الرقاب قوم لزمتهم كفارات في قتل الخطاء وفي الظهار وفي الايمان وفي قتل الصيد في الحرم وليس عندهم ما يكفرون به وهم مؤمنون فجعل الله تعالى لهم سهما في الصدقات ليكفر عنهم ومقتضى الرواية جواز اخراج الكفارة من الزكوة وان لم يكن عتقا لكنها غير واضحة الاسناد لان علي بن ابراهيم اوردها مرسلة ولذا تردد المصنف في العمل بها وهو في محله انتهى اقول فعلى هذا التفسير يكون المراد بالرقاب فك رقبة الاشخاص الذين لزمتهم الكفارات عن الكفارات اللازمة عليهم سواء حصل الفك بتحرير رقبة او غيره ولكن الذي يظهر من كلمات الاصحاب انهم فهموا من هذه الرواية ارادة صرف الزكوة في تحرير الرقاب عمن لزمتهم الكفارات وكيف كان يشكل اثبات مثل هذا المصرف للزكوة بمثل هذه الرواية

مع ما فيها من الارسال ولذا قال المصنف رحمه الله وفيه تردد ثم قد يجوز دفع الزكوة لمن لزمته كفارة وليس عنده ما يكفر به من باب فقره وعن المصنف في المعتبر انه يجوز اعطاؤه من سهم الغارمين ايضا لان القصد بذلك ابراء ذمته عما في عهدته وهو على اجماله لا يخلو من وجه غير خال عن التأمل مع ان الدفع اليه من حيث الفقر او من حيث كونه غارما اجنبي عن المدعى لا مدخلية له بمدلول الرواية المزبورة كما لا يخفى والمكاتب انما يعطى من هذا السهم اذا لم يكن معه ما يصرفه في كتابته اما على القول باختصاص الرقاب بالاصناف الثلثة او الاربعة المذكورة في المتن التي ورد فيها بالخصوص فواضح بل قد عرفت ان المتجه الاقتصار على مورد عجز المكاتب عن اداء مال الكتابة وعدم كفاية مجرد عدم كونه بالفعل واجدا للمال واما على ما قويناه فيما بعد من عدم اختصاص الرقاب بما ذكر فلانصراف اطلاق الرقاب الى الرقاب المحتاجين في فكاكها الى الزكوة لاجل المناسبة المغروسة في الذهن بين ادلة شرع الزكوة وانها لدفع الضرورة وحاجة المحتاجين مضافا الى اطلاق قوله عليه السلام لا يحل الصدقة لغني الغير القاصر عن شمول الفرض وقياسه على المؤلفة قلوبهم والعاملين عليها في عدم اعتبار الفقر فيهم حيث جعله في الآية قسيما للفقراء والمساكين قياس مع الفارق فان مناط جواز الصرف في هذين الصنفين التأليف والعمل لا الفقر والاحتياج وكونه كذلك موجب لانصراف قوله عليه السلام لا يحل الصدقة لغني عنهما بخلاف من عداهما من الاصناف ومن هنا قد يتجه ما عن الشهيد في البيان من اعتبار قصور كسبه عن مال الكتابة لانه عند وفاء كسبه لحاجته يندرج في الغني الذي لا يحل الصدقة له والاظهر عدم توقف الاعطاء على حلول النجم وقيل لا يجوز قبله لانتفاء الحاجة في الحال وهو ضعيف اذ لا يعتبر في صدق الاحتياج وعدم الغنى عن الشيء حلول وقت الحاجة الى استعماله كما لا يخفى

تنبيه

في المدارك نقل عن المنتهى انه قال ويجوز الدفع الى السيد باذن المكاتب والى المكاتب باذن السيد وبغير اذنه واستحسنه ثم قال بل لا يبعد جواز الدفع الى السيد بغير اذن المكاتب ايضا لعموم الآية انتهى وهو جيد بل لعله هو المنساق من قوله عليه السلام في المرسل المتقدم يؤدى عنه من مال الصدقة ثم ان مقتضى ظاهر النص والفتوى ان الزكوة التي تصرف في اداء مال الكتابة يتعين صرفها في هذا الوجه سواء اعطيت بيد المولى او بيد العبد ليفك بها رقبته ولا يملكها العبد بقبضها ملكا مطلقا بحيث لو فرض حصول العتق بدونه لبقي المال في ملكه بل يرتجع منه في مثل ذلك على الاشبه لانها لم تصرف في الرقاب والعبد لا يعطى من الزكوة شيئا الا في فكاك رقبته نعم لو بقي المال عنده او في ذمته وكان فقيرا بعد الانعتاق جاز احتسابه عليه من سهم الفقراء كما هو واضح وقد ظهر بما ذكر انه لو صرفه في غيره والحال هذه اي دفع اليه من هذا السهم ولم يكن معه ما يصرفه في الكتابة ولكن لم يصرفه فيها بل صرفه في غيرها جاز ارتجاعه لانه لم يوضع في موضعه وقيل لا يجوز وهذا القول منقول عن الشيخ بناء منه على انه يملكه بالقبض فله التصرف فيه كيف يشاء وهو مجوج بما عرفت مضافا الى ما عن المصنف وغيره من ان للمالك الخيار في صرف الزكوة في الاصناف وقد خصه في الصرف الى جهة خاصة فليس له التخطي عنه وفي معنى ادائه في مال الكتابة صرفه فيما يستعان به على الاداء لانه صرف في فك الرقبة فلو تعذر الفك ارتجع ممن وصل اليه كما صرح به شيخنا المرتضى ره لانكشاف ان وصوله اليه كان وضعا للزكوة في غير موضعها اللهم الا ان يقال انه يكفي في صدق الصرف في الرقاب المنساق من الآية الصرف فيما يتوصل به على فكاكها بقصد التوصل به اليه وان تخلف ذلك عن حصول المقصود فليتأمل ولو دفع اليه من سهم الفقراء اي باعتبار كونه فقيرا لم يرتجع اذ الفقير يملك ما يصرف اليه من الزكوة وله ان يتصرف فيه كيف يشاء ولا يحكم عليه فيما ياخذه من الزكوة اجماعا كما ادعاه غير واحد فهذا مما لا شبهة فيه بناء على جواز صرف الزكوة اليه بهذا الوجه وجواز تصرف المكاتب فيما يملكه كيف يشاء وفي كلتا المقدمتين نظر اما الاخيرة فلمنافاته لما ذكروه في احكام المكاتب من عدم جواز الاستبداد بالتصرف فيما يملكه فيما عدا الصرف في مال كتابته فما يملكه المكاتب لا يصير ملكا طلقا له ما لم يؤد مال كتابته ومن كان هذا شأنه يشكل دفع الفقير اليه حيث انه لا يقدر على صرفه فيما يفتقر اليه اما الاولى فلمخالفته لما يقتضيه اطلاق قوله عليه السلام في صحيحة ابن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام ليس في مال المملوك شيء ولو كان له الف الف ولو احتاج لم يعط من الزكوة شيئا وقوله عليه السلام في ذيل موثقة اسحق المتقدمة في اوائل مسئلة اشتراط الحرية في وجوب الزكوة ولا يعطى العبد من الزكوة شيئا وهو باطلاقه شامل للمكاتب ولذا لم نقل بوجوب الزكوة عليه في كسبه نعم يجوز الانفاق عليه لدى اضطراره اليه من سهم سبيل الله بناء على شموله لمطلق القربات كما سيأتي الكلام فيه انشاء الله تعالى اذ المنساق من النهي عن اعطائه من الزكوة شيئا ارادته على سبيل التمليك لا مطلقا بحيث يتناول الصرف فيه من باب الحسبة فليتأمل ولو ادعى انه كوتب فان علم صدقه او اقام بينة فلا بحث والا فان كذبه سيده لم يقبل قوله بدونها كما صرح به في الجواهر وغيره للاصل وان لم يعلم حال السيد من تصديق او تكذيب قيل يقبل قوله وقيل لا يقبل الا بالبينة او يحلف وهذا القول لم نعرف قائله نعم في المدارك نقل عن بعض العامة القول بعدم قبوله الا بالبينة من غير تعرض للحلف وقواه ووافقه في ذلك بعض من تأخر عنه واما القول الاول فقد نسبه في المدارك الى الاكثر واختاره المصنف من جامع الكتاب وغيره فقال والاول اشبه وعلله في محكي المعتبر ومثله العلامة في التذكرة والمنتهى على ما حكي عنهما بانه مسلم اخبر عن امر ممكن فيقبل قوله وباصالة العدالة الثابتة للمسلم وضعفهما ما عرفته في مسئلة مدعي الفقر فالقول بعدم القبول الا بالبينة كما قواه في المدارك وغيره اشبه بالقواعد ولو صدقه مولاه قبل قوله بلا خلاف كما في الجواهر بل في المدارك نسبته الى قطع الاصحاب وربما علل ذلك بان الحق له فيقبل اقراره فيه وفيه ان هذا لا يقتضي الا نفوذ اقراره في حق نفسه لا حجية قوله بالنسبة الى ما يتعلق بحق الغير او فيما يعود الى مصلحته كعدم استحقاقه للنفقة منه او استحقاقه الاخذ من الزكوة الى غير ذلك مما هو من آثار الحجية كما لا يخفى وانما العمدة في ذلك ان اخبار المالك بالتصرفات المتعلقة بملكه المنوط باختياره من مثل البيع والاجارة والكتابة ونظائرها مقبول في الشرع والعرف لا لمحض كونه اقرارا في حق نفسه بل من حيث كونه اخبارا ممن له الولاية على شيء عما يتعلق بولايته ويدخل تحت سلطنته وهي قاعدة مطردة ما لم يعارضها انكار كما لا يخفى على من لاحظ سيرة اهل العرف والشرع في موارد ها وما عن الشافعي من منع القبول لامكان تواطئهما على ذلك ضعيف وحكي عن الشيخ القول بان الاولى القبول في من عرف ان له عبدا والثاني ابعد القبول لا سيما فيمن لم يعلم

منه ذلك وهو حسن كما في المدارك وغيره فان تصديق المالك في كتابة هذا العبد او بيعه وغير ذلك من التصرفات في ما اسْتُر بما لكيته يجري مصدّقا مقبول لمدعى الكتابة من شخص لم يعرف كونه مالكه لا يحكّ في ثبوت دعواه فليتأمل ومن جملة المستحقين للزكوة الغارمون وهم لغة المديونون والمراد بهم هنا على ما صرّح به المصنف وغيره الذين عليهم الديون في غير معصية اما جواز صرف الزكوة في الغارمين في الجملة فمما لا شبهة ولا خلاف فيه لكون الكتاب ناطقا به ولكن يقع الكلام فيه في مواضع الاول لا خلاف على الظاهر في اشتراط عجز الغارم عن اداء دينه فلو كان متمكنا من ذلك عرفا بان كان عنده ما يفي بدينه ومؤنته لم يقض عنه لما فانه لا دلالة في شرع الزكوة وكونها موضوعة لسدّ خلة المحتاجين لا الصلة للاغنياء ويشهد له ايضا قوله لا يحل الصدقة لغنى مضافا الى الاجماعات المستفيضة على اشتراط العجز في الغارم ولكن عبائرهم المسوقة لبيان هذا الشرط في فتاويهم ومعاقد اجماعاتهم المحكية مختلفة فعن جماعة منهم التصريح باعتبار العجز عن اداء الدين وعن آخرين منهم اعتبار الفقر وبين هذين العنوانين عموم من وجه اذ الفقير في عرفهم من لا يملك مؤنة سنته فعلا او قوة فرب شخص له كسب او ضيعة او مال وافٍ بمؤنته ولكن عليه ديون او اروش جنايات يعجز عن ادائها ولا يطلق على مثل هذا الشخص في العرف ولا في اصطلاحهم اسم الفقير خصوصا اذا كان ما عليه من الديون من قبيل الغرامات والديات والكفارات التي ستعرف جواز الصرف من سهم الغارمين اليهم فلا يصدق على مثل هذا الشخص اسم الفقير ولكن يصدق عليه انه عاجز عن وفاء ما عليه من الدين وقد يكون الامر بالعكس كما لو كان متمكنا من وفاء دينه بالمال المحتاج اليه في نفقته وحيث علم من فتاوى كلماتهم عدم الخلاف في جواز صرف هذا السهم من الزكوة في اداء دين من عجز عن ادائه وان كان له مال او كسب واف بمؤنته كشف ذلك عن ان مرادهم بالفقر الذي اعتبروه في هذا الباب مجرد الحاجة الى اداء دينه وان لم يكن فقيرا من حيث المؤنة فالشخص الغير المتمكن من اداء دينه اذا كان قادرا على مؤنته يجوز اداء دينه من سهم الغارمين لا من سهم الفقراء وربما يظهر من بعض منهم جواز الدفع اليه من سهم الفقراء بناء منه على ان القدرة على المؤنة المعتبرة في الغنى المقابل للفقر الموجب لاستحقاق الزكوة هي القدرة على المصارف اللازمة عليه التي من اهمها تفريغ ذمته عن الحقوق الواجبة عليه فما جرى ذكره في كلماتهم في تفسير الفقر بقصور ماله عن نفقته ونفقة من يجب نفقته عليه جار مجرى التمثيل اريد به مطلق المؤنة اللازمة عليه الشاملة لمثل القرض فيكون الغارم على هذا اخص مطلقا من الفقير ومقابلته في الاية الشريفة يمكن ان يكون باعتبار ان اداء دين الفقير بنفسه من المصارف التي لا يتوقف صرف الزكوة فيه على قبول الفقير بل لا على وجوده فانه قد يكون الغارم ميتا فعلى هذا يجوز ان يدفع الى الغارم القادر على مؤنته من سهم الفقراء ازيد من حاجته لما عرفت فيما سبق من انه يجوز ان يعطى الفقير من الزكوة ما يزيد على غناه وهو لا يخلو من الاشكال ولكن لمانع ان يمنع اطلاق هذا الحكم بالنسبة الى الفقير الذي يحصل جهة فقره في جهة معينة لقصور ما دلّ على جواز اعطاء الزائد عن مؤنته عن شموله مثل الفرض كما لا يخفى على المتامل ثمّ انّا ان قلنا بان النسبة بين الفقير والغارم العموم من وجه اذ الفقير هو من قصر ماله عن نفقته نفسه وعياله والغارم هو من كان عليه دين لا يتمكن من ادائه فمقتضاه ان من كان بالفعل مالكا لمؤنة سنته وكان عليه دين يتمكن من ادائه من هذا المال المحتاج اليه في نفقته ما لم يصرف ما عنده في وفاء دينه عدم جواز تناوله من الزكوة لا من سهم الغارمين لعدم كونه عاجزا عن اداء دينه ولا من سهم الفقراء لعدم كونه فقيرا بالفعل وقد حكى عن الحلي القول بذلك وربما يستشهد له ايضا بما عن مستطرفات سرائره نقلا عن كتاب المشيخة لابن محبوب عن ابي ايوب عن سماعة قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل منا يكون عنده الشيء يتبلغ به وعليه دين ايطعمه عياله حتى يأتيه الله بميسرة فيقضي دينه او يستقرض على ظهره في جدب الزمان وشدة المكاسب او يقضي بما عنده دينه ويقبل الصدقة قال يقضي بما عنده ويقبل الصدقة وفي المحكي عن العلامة في النهاية على ما حكى عنه جواز الدفع الى المديون وان كان عنده ما يفي بدينه اذا كان بحيث لو دفعه يصير فقيرا لانتفاء الفائدة في ان يدفع ماله ثم ياخذ الزكوة باعتبار الفقر وفي تعليله ما لا يخفى نعم قد يوجه جواز الدفع من سهم الغارمين في مثل الفرض بان المراد بعجزه عن اداء دينه هو العجز العرفي بان لم يكن عنده زائدا عما يحتاج اليه في نفقته اللازمة عليه ما يصرفه في دينه فهذا الشخص غير متمكن من اداء دينه عرفا كما اومى اليه في المدارك فانه بعد ان ذكر ما حكيناه عن العلامة قال ومقتضى كلامه ان الاخذ والحال هذه يكون من سهم الغارمين وهو غير بعيد لاطلاق الاية وصدق عدم التمكن من اداء الدين عرفا بذلك انتهى وهو جيد اذ غاية ما يمكن ادعائه انصراف اطلاق الاية بواسطة المناسبات المغروسة في الذهن من اوصرفه بلجاع ونحوه الى الغارمين العاجزين عن القيام بنفقتهم واداء ديونهم لا غير المتمكن مطلقا ولو بصرف ما يحتاج اليه في نفقته واما الرواية فهي غير دالة على المدعى اذ الظاهر ان محط النظر في السؤال هو ان من عنده مال محتاج اليه في نفقته وعليه دين فهل هذا المال كقوت يومه وليلته مستثنى عما يجب صرفه في اداء دينه ام لا او على تقدير العدم فهل هو بعد الصرف يندرج في موضوع الفقراء والمساكين الذين يحل لهم قبول الصدقة ام عليه تحصيل نفقته بالاستقراض والمكاسب الشديدة فلا دخل لها بمسئلة انه هل يجوز له قبل صرف هذا المال في نفقته او بعد اداء دينه من سهم الغارمين كما لا يخفى على المتامل الثاني اذا لم يملك المديون شيئا الا انه رجل كسوب يتمكن من قضاء دينه من كسبه فعن نهاية الاحكام احتمال الاعطاء بخلاف الفقير والمسكين لان حاجتهما تتحقق يوما فيوما والكسوب يحصل في كل يوم ما يكفيه في ذلك اليوم وحاجة الغارم حاصلة في الحال لثبوت الدين في ذمته وانما يقدر على ما يقضي به الدين على التدريج واحتمال المنع تنزيلا للقدرة على التكسب منزلة القدرة على المال اقول احتمال المنع اقوى فان حال الكسوب الوافي كسبه بمؤنته ودينه على التدريج لدى العرف ليس الا كحال الملي الغير المتمكن من وفاء دينه الا على سبيل التدريج ولا يرى العرف مثل هذه الاشخاص مندرجا في موضوع الغارمين الذين وضع لهم الزكوة فان العرف لا يرى مثل هذه الاشخاص محتاجا الى تناول الصدقات لاداء ديونهم وان رأيتهم عاجزين بالفعل عن ادائه فان العجز عن تعجيل الاداء غير العجز عن اصله والمنساق من ادلة الصدقة فضلا عن غيرها من الادلة انما هو جواز صرفها في اداء دين الغارمين الذين ليس لهم بالفعل او بالقوة ما يفي بغرمهم فالمحترف المتمكن من اداء

بحرفته كالملي المتمكن من ادائه تدريجا خارج عن منصرف هذا اللفظ اللهم الا ان يكون دينه كثيرا يحتاج ادائه من كسبه الى مدة طويلة بحيث يعد القدرة على الاداء منها لدى العرف بمنزلة العدم في كونه لديهم معدودا ممن عليه دين لا يتمكن من ادائه الثالث اشترط الاصحاب في الغارم ان يكون دينه في غير معصية فلو كان في معصية لم يقض عنه بلا نقل خلاف فيه اجده بل عن الخلاف والتذكرة والمنتهى دعوى الاجماع عليه واستدل عليه بان الزكوة شرعت ارفاقا بالفقراء فلا تناسب المعصية بل في وفاء دينها منها اغراء بالقبيح وهو قبيح وكانه اريد بهذا الاستدلال دعوى انصراف اطلاق الاية والروايات الدالة على جواز صرف الزكوة في دين الغارمين عن الدين المصروف في معصية فلا يتوجه عليه الاعتراض بانه انما يكون اغراء بالقبيح اذا حصل الاداء قبل التوبة لا بعدها فليتامل واستدل له ايضا بما عن تفسير علي بن ابراهيم في تفسير الاية عن العالم عليه السلام في حديث والغارمين قوم قد وقعت عليهم ديون انفقوها في طاعة الله من غير اسراف فيجب على الامام عليه السلام ان يقضي عنهم ويفكهم من مال الصدقات وخبر الحسين بن علوان المروي عن قرب الاسناد عن جعفر عن ابيه ان عليا عليه السلام كان يقول يعطى المستدينون من الصدقة والزكوة دينهم كله ما بلغ اذا استدانوا في غير اسراف وخبر محمد بن سليمان المروي في الكافي في باب الديون عن رجل من اهل الجزيرة يكنى ابا محمد قال سئل الرضا عليه السلام رجل وانا اسمع فقال له جعلت فداك ان الله عز وجل يقول فان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة اخبرني عن هذه النظرة التي ذكرها الله عز وجل في كتابه لها حد يعرف اذا صار هذا المعسر اليه لا بد له من ان ينظر وقد اخذ مال هذا الرجل وانفقه على عياله وليس له غلة ينتظر ادراكها ولا دين ينتظر محله ولا مال غائب ينتظر قدومه قال نعم ينتظر بقدر ما ينتهي خبره الى الامام فيقضي عنه ما عليه من الدين من سهم الغارمين اذا كان انفقه في طاعة الله عز وجل فان كان قد انفقه في معصية الله فلا شيء له على الامام قلت فما لهذا الرجل الذي ائتمنه وهو لا يعلم فيما انفقه في طاعة الله عز وجل ام في معصيته قال يسعى له فيما له فيرده عليه وهو صاغر وخبر صباح بن سيابة عن الصادق عليه السلام المروي عن تفسير العياشي ايضا قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ايما مؤمن او مسلم مات وترك دينا لم يكن في فساد ولا اسراف فعلى الامام ان يقضيه فان لم يقضه فعليه اثم ذلك ان الله تبارك وتعالى يقول انما الصدقات للفقراء والمساكين الاية فهو من الغارمين وله سهم عند الامام فان حبسه فاثمه عليه الى غير ذلك من الروايات المشعرة به او الدالة عليه ولا فرق على الظاهر بين كون الدين مصروفا في المعصية بان صرفه في الملاهي وشرب الخمر ونحوه مثلا كما هو المنساق من الروايات المزبورة وبين كونه حاصلا بنفس المعصية كأكل اموال الناس ظلما وعدوانا الموجب لاستقرار مثله او قيمته في ذمتهم او اثبات جنايات عمدية موجبة لثبوت ديتها عليهم فان هذا القسم من الدين اولى بعدم جواز صرف الزكوة فيه من القسم الاول ويدل عليه ايضا مضافا الى ذلك ما عن ابن ادريس في مستطرفات السرائر نقلا من كتاب محمد بن علي بن محبوب في الصحيح عن عبد الرحمن بن الحجاج ان محمد بن خالد قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الصدقات قال اقسمها فيمن قال الله عز وجل ولا تعطين من سهم الغارمين الذين ينادون بنداء الجاهلية شيئا قلت وما نداء الجاهلية قال هو الرجل يقول يا بني فلان فيقع بينهم القتل والدماء فلا يؤدوا ذلك من سهم الغارمين ولا الذين يغرمون من مهور النساء ولا اعلمه الا قال ولا الذين لا يبالون ما صنعوا في اموال الناس وفي المدارك بعد ان نسب الى الاصحاب انهم اشترطوا في جواز الدفع الى الغارم ان لا يكون استدانته في معصية ونقل استدلال العلامة عليه بان في قضاء دين المعصية حملا للغريم على المعصية وبما روي عن الرضا عليه السلام انه قال يقضي ما عليه من سهم الغارمين اذا كان انفقه في طاعة الله عز وجل وان كان انفقه في معصية الله فلا شيء له على الامام قال ما لفظه ويمكن المناقشة في الاول بان اعانة المستدين في المعصية انما يقبح مع عدم التوبة لا مطلقا وفي الرواية بالطعن في السند فانا لم نقف عليها مسندة في شيء من الاصول ومن ثم ذهب المصنف في المعتبر الى جواز اعطائه مع التوبة من سهم الغارمين وهو حسن انتهى اقول اما المناقشة في الدليل الاول فبما ذكر في محلها واما الرواية التي اشار اليها فهي مروية في الكافي في كتاب الديون فحيث لم تكن في كتاب الزكوة كانه لم يطلع عليها والا فليس لنا اصل اوثق من الكافي نعم هي ضعيفة السند ولكن لا ينبغي الالتفات الى ضعف سندها بعد انجباره بالعمل واعتضاده بغيرها مما عرفت فلا ينبغي الارتياب في ان الدين المصروف في المعصية او الحاصل بالمعصية نفسها ليس بنفسه من مصارف الزكوة نعم لو تاب وكان فقيرا صرف اليه من سهم الفقراء وجاز له ان يقضي هو دينه منه كما يجوز له صرفه في سائر مقاصده المباحة فضلا عن الحقوق الواجبة عليه واشتراط التوبة في الاعطاء من سهم الفقراء مبني على اشتراط العدالة او الاجتناب بالكبائر فيه وسيأتي البحث عنه ان شاء الله واما على القول بعدمه فيجوز صرف الزكوة اليه من حيث فقره ان لم يترتب عليه بعد قبضها وصيرورتها ملكا له الخروج عن عهدة ما عليه من الدين من اي وجه حصل كما هو واضح ولو جهل فيما ذا انفقه قيل والقائل الشيخ في المحكي عن نهايته يمنع ونسبه الى المشهور ايضا الميل اليه وقيل لا يمنع وقد نسب هذا القول الى الاكثر بل المشهور واستدل للاول بما في خبر محمد بن سليمان المتقدم من قوله قلت فما لهذا الرجل الذي ائتمنه وهو لا يعلم فيما انفقه في طاعة الله انفقه او في معصيته فاجابه يسعى له فيما له فيرده عليه وهو صاغر واجيب عنه بان الرواية ضعيفة السند فلا يمكن التعويل عليها في اثبات حكم مخالف للاصل لان الاصل في تصرفات المسلم وقوعها على الوجه المشروع والاولى الجواب عنها بمنع الدلالة كما نبه عليه في الحدائق اذ لم يقع السؤال عن تكليف الدافع عند جهله بالحال من حيث الجواز وعدمه بل عما يستحقه صاحب الدين فانه بعد ان سمع من الامام عليه السلام انه لو كان انفقه في معصية الله لا شيء له على الامام تحير في حق صاحب الدين من انه هل عليه ان يجوز عن حقه بعد ان علم انه ليس له غلة ينتظر ادراكها ولا دين ينتظر محله ولا مال غائب ينتظر قدومه فسئل الامام عليه السلام عن ذلك فاجابه بان على المديون السعي في ماله ورده اليه وهو صاغر فما في كلام السائل من فرض عدم علمه بان المديون فيما ذا انفقه للمبالغة في نفي صلة فعل من الدائن بناسب جهالة عن ماله وكونه بريئا عن المعصية المصروف فيها المال وكيف كان فهذا السؤال اجنبي عن محل الكلام فلا يصح الاستشهاد به للمدعى واستدل له ايضا بظهور الاخبار في اشتراط جواز الدفع من هذا السهم بكون الاستدانة في طاعة الله فما لم يحرز الشرط لم يجز الدفع لاصالة عدمه وفيه انه وان دلّ شرط جواز الدفع من سهم الغارمين كخبر محمد بن سليمان وغيره كون الدين مصروفا في طاعة الله ولكن المراد بذلك بقرينة المقابلة وغيرها من القرائن الداخلية والخارجية ان

لو كان دين الغارم في معصية

هل يعطى الغارم ... النفقة

يكون مصروفاً في المعصية يكون الصرف في المعصية لان التعليل مانعاً عن الاستحقاق ولذا وقع التعبير عن هذا الشرط في خبر الحسين بن علوان المتقدم بقوله عليه السلام اذا استدانوا في غير اسراف وفي خبر الكافي قبل الدين بان لم يكن في فساد ولا اسراف وفي الخبر المروي عن تفسير علي بن ابراهيم ايضاً شهادة بذلك كما لا يخفى على المتامل وربما يؤيده ايضاً ما عن الكافي مرسلاً عن ابي عبد الله قال الامام يقضي عن المؤمنين سائر الديون ما خلا مهور النساء في غير اسراف وعنه ايضاً في الصحيح عن عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن رجل عارف فاضل توفي وترك ديناً لم يكن بمفسد ولا مسرف ولا معروف بالمسألة هل يقضى عنه من الزكوة الالف والالفان قال نعم الى غير ذلك من الروايات المشعرة به فلا ينبغي الارتياب في ان الشرط هو عدم كونه مصروفاً في المعصية وهو موافق للاصل والظاهر كما هو ظاهر … وقد ظهر بما ذكر ان ما ذهب اليه المشهور من جواز الدفع الى من لم يعلم فيما ذا انفقه هو الاشبه كما يؤيده ايضاً بل يشهد له الاخبار الواردة في جواز قضاء ديون ابيه وغيره من المؤمنين الاموات والاحياء من الزكوة من غير تقييد بالعلم بكونها في طاعة او عدم كونها في معصية مع قضاء العادة بالجهل بمصرف ديون الغير في الغالب خصوصاً والديون المتخلفة عن الميت فلو كان العلم بها شرطاً في جواز الصرف لم يجز الرخصة في قضائها من الزكوة على الاطلاق كما لا يخفى على المتامل **تنبيه** في المدارك نقل عن العلامة قدس سره انه ذكر في التذكرة والمنتهى ان الغارمين قسمان احدهما المديون لمصلحة نفسه وحكمه ما سبق والثاني المديون لاصلاح ذات البين بين شخصين وقبيلتين بسبب تشاجر بينهما اما لقتيل لم يظهر قاتله او اتلاف مال كذلك وحكم بجواز الدفع الى هذا ثانية مع الغنى والفقر ولم ينقل في ذلك خلافاً واستدل عليه بعموم الآية الشريفة السالم من المخصص وبما روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لا تحل الصدقة لغني الا لخمس وذكر رجلاً تحمل حمالة ولان تحمله وضمانه انما يقبل اذا كان غنياً فاخذه في الحقيقة انما هو لحاجتنا اليه فلم يعتبر فيه الفقر كالمؤلفة وجوّز الشهيد في البيان صرف الزكوة في اصلاح ذات البين ابتداء وهو حسن الا انه يكون من سهم سبيل الله لا من سهم الغارمين انتهى وربما نسب القول بجواز الصرف من سهم الغارمين الى من تحمل دية لاصلاح ذات البين وان كان غنياً اذا لم يؤدها من ماله سواء استدان فاداها ام لم يؤدها بعد الى الشيخ ومن تاخر عنه اقول اما جواز صرفها ابتداء في اصلاح ذات البين من سهم سبيل الله بناء على شموله لمطلق القربات فمما لا اشكال فيه واما من سهم الغارمين فهو بحسب الظاهر مما لا وجه له لانتفاء موضوعه اذ لا غرم فيهما في الفرض واما جواز صرفها الى الغني الذي تحمل دية او مالاً اتلافاً لاصلاح ذات البين ففي غاية الاشكال اللهم الا ان يكون توليه لهذا الفعل بقصد استيفاء المال من وجوه الصدقات وقلنا بان له الولاية على ذلك من باب الحسبة كما ليس بالبعيد فيجوز له استيفاؤه من سهم سبيل الله بناء على شموله لمطلق القربات واما لو كان غرضه من اول الامر الاداء من ماله تبرعاً فالتزم بذلك فلم يؤدها بعد او استدان فاداها اشكل اندراجه في الاصناف المستحقين للزكوة و الاستدلال له بعموم الآية الشريفة بعد تسليم صدق الغارم عرفاً ولغة على مطلق المديون وان كان غنياً متمكناً من اداء دينه لا خصوص من علاه الدين اي صار غالباً عليه مدفوع بما تقدمت الاشارة اليه من ان المتعين صرف اطلاقه لو لم نقل بانصرافه في حد ذاته لاجل المناسبات المغروسة في الذهن الى المحتاجين في اداء دينهم الى تناول الصدقات ولذا لم يقع الخلاف فيه فيما اذا كان الدين لمصلحة نفسه وكونه لمصلحة عامة ان كان فارقاً فمن حيث كونه مصروفاً في القربات لا من حيث كونه غارماً واما الرواية المزبورة فهي غير ثابتة من طرقنا والذي ورد من طرقنا انه لا تحل الصدقة لغني ولا لمحترف سوي من غير استثناء فلاحظ

ولو كان للمالك دين على الفقير جاز ان يقاصه به من الزكوة وهو مما لا خلاف فيه كما اعترف به في الحدائق وغيره ويدل عليه مضافاً الى القواعد لما تمّ اخبار كثيرة منها ما رواه الكليني في الصحيح عن عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا الحسن الاول عليه السلام عن دين لي على قوم قد طال حبسه عندهم لا يقدرون على قضائه وهم مستوجبون للزكوة هل لي ان ادعه واحتسب به عليهم من الزكوة قال نعم وعن عقبة بن خالد قال دخلت انا والمعلى وعثمان بن عمران على ابي عبد الله عليه السلام فلما رآنا قال مرحباً بكم وجوه تحبنا ونحبها جعلكم الله معنا في الدنيا والآخرة فقال له عثمان جعلت فداك فقال له ابو عبد الله عليه السلام نعم فمه قال اني رجل موسر فقال له بارك الله لك في يسارك قال ويجيء الرجل فيسألني الشيء وليس هو ابان زكوتي فقال له ابو عبد الله عليه السلام القرض عندنا بثمانية عشر والصدقة بعشرة وماذا عليك اذا كنت كما تقول موسراً اعطيته فاذا كان ابان زكوتك احتسبت بها من الزكوة يا عثمان لا ترده فان رده عند الله عظيم الحديث وفي الموثق عن سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الرجل يكون له الدين على رجل فقير يريد ان يعطيه من الزكوة فقال ان كان الفقير عنده وفاء بما كان عليه من دين من عرض من دار او متاع من متاع البيت او يعالج عملاً يتقلب فيها بوجهه فهو يرجو ان ياخذ منه ماله عنده من دينه فلا بأس ان يقاصه بما اراد ان يعطيه من الزكوة او يحتسب بها فان لم يكن عند الفقير وفاء ولا يرجو ان ياخذ منه شيئاً فليعطه من زكوته ولا يقاصه بشيء من الزكوة وما في هذه الرواية من التفصيل كالامر بالاعطاء من زكوته لخصوص هذا الشخص الذي بلغ فقره الى حد اليأس من قدرته على الاداء محمول على الاستحباب والمراد بمقاصته به من الزكوة على ما فسره في المدارك وغيره هو احتسابه عليه من الزكوة الواجبة عليه وعن الشهيد تفسير المقاصة باحتسابها على الفقير ثم عدها ملكه ثم اخذها مقاصة من دينه وهذا المعنى وان كان اوفق بظاهر اللفظ وان استبعده بعضهم وكيف كان فلا بأس بها بكلا المعنيين كما يومي اليه قوله عليه السلام في الخبر الآخر فلا بأس ان يقاصه بما اراد ان يعطيه من الزكوة او يحتسب بها وكذا لو كان الغارم ميتاً جاز ان يقضي عنه وان يقاص به من الزكوة بلا خلاف فيه على الظاهر بل في المدارك قال اتفق علماؤنا واكثر العامة على انه يجوز للمزكي قضاء الدين عن الغارم من الزكوة بان يدفعه الى المستحق ومقاصته بما عليه من الزكوة ويدل عليه ما عن الكليني في الصحيح عن عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن رجل عالم فاضل توفي وترك عليه ديناً لم يكن بمفسد ولا مسرف ولا معروف بالمسألة هل يقضى عنه من الزكوة الالف والالفان قال نعم وعن يونس بن عمار قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول قرض المؤمن غنيمة وتعجيل اجر ان ايسر قضاك وان مات قبل ذلك احتسبت به من الزكوة وفي الحسن او الصحيح عن زرارة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل حلت عليه الزكوة ومات ابوه وعليه دين أيؤدي زكوته في دين ابيه للابن

كثير فقال ان كان ابوه اورثه مالاً ثم ظهر عليه دين لم يعلم به يومئذ فيقضيه عنه قضاه عنه من جميع الميراث ولم يقضه من زكوته وان لم يكن اورثه مالاً لم يكن احد احق بزكوته من دين ابيه فاذا اداها في دين ابيه على هذه الحال اجزأت عنه في المدارك بعد نقل هذه الرواية قال ويستفاد من هذه الرواية اعتبار قصور التركة عن الدين كالحي وبه صرح ابن الجنيد والشيخ في المبسوط وقال في المختلف لا يعتبر ذلك لعموم الامر باحتساب الدين على الميت من الزكوة ولانه بموته انتقلت التركة الى ورثته فصار في الحقيقة عاجزاً ويرد على الاول ان العموم مخصوص بحسنة زرارة فانها صريحة في اعتبار هذا الشرط وعلى الثاني ان انتقال التركة الى الوارث انما يتحقق بعد الدين والوصية كما هو منطوق الآية الشريفة واستثنى الشارح قدس سره من ذلك ما لو تعذر استيفاء الدين من التركة اما لعدم امكان اثباته او لغير ذلك فجوّز الاحتساب عليه حينئذ وان كان غنياً وللنظر فيه مجال انتهى اقول لا يستفاد من الحسنة الا انه ليس للوارث صرف زكوته في دين ابيه اذا كان لمورثه تركة يمكن قضاء دينه منها سواء ظهر الدين قبل تقسيم التركة ام بعده بل يجب عليه اخراج الدين من اصل التركة لتقدمه على الارث وهذا مما لا شبهة فيه فان صرف الوارث زكوته في دين ابيه في مثل الفرض مرجعه الى صرفها في مصلحة نفسه حيث يكون موجباً لصيرورة التركة ملكاً طلقاً له دون ان يترتب عليه فائدة للميت او لغرمائه اذ لا يتفاوت الحال بالنسبة اليهما بين ان يؤدي الدين من التركة او من غيرها هذا مع ان الحاجة الى الزكوة في قضاء الدين شرط في الغارمين والادلة الدالة على جواز قضاء دين الميت من الزكوة لم تدل عليه حتى في مثل الفرض كي يكون مثل هذه الرواية مخصصة لها ضرورة قصورها عن شمولها لو ترك الميت ما يفي بدينه ولم يكن هناك مانع شرعي او عرفي عن صرف تركته في دينه كما لا يخفى على من لاحظها نعم لو تعذر استيفاء الدين من تركته كما لو امتنع الوارث من ادائه او غصبها ثالث او لم يتمكن الدائن من اثباته او غير ذلك من الموانع قد يقال بجواز قضائه من الزكوة لحاجته اليها كما تقدم نقله من المسالك ولكنه بالنسبة الى من كان موسراً قبل موته لا يخلو من اشكال فان ما دل على جواز صرف الزكوة في قضاء دين الغارمين كالآية الشريفة ونظائرها منصرف الى الاحياء وما دل عليه في الاموات كالاخبار المزبورة لا تدل عليه في الموسر اما الخبر الاول والاخير فواضح حيث انهما لا يدلان على الجواز الا فيمن قصرت تركته عن دينه والرواية الثانية ايضاً لم تدل عليه في الموسر نعم مقتضى اطلاق قوله وان مات قبل ذلك احتسبت من الزكوة شموله لما اذا مات قبل ذلك وخلف داراً او نحوها من المستثنيات الوافية بدينه ولكن قد اشرنا الى انصرافه عن صورة استيفاء دينه من تركته وكيف كان فصدق كونه موسراً حال حيوته ومات مديوناً خارج عن موضوع هذه الرواية سواء تمكن من استيفاء دينه من تركته بعد موته او تعذر اللهم الا ان يقال انه يستفاد من هذه الاخبار انه لا فرق في الغارم الذي جعل في الآية الشريفة مصرفاً للزكوة بين كونه حياً او ميتاً ومناط الجواز في الجميع الحاجة الى قضاء دينه من الزكوة سواء لم يكن له مال اصلاً او كان ولكن تعذر صرفه في دينه كالمغصوب والله العالم وكذا لو كان الدين على من تجب نفقته جاز ان يقضى عنه حياً وميتاً وان يقاص بلا خلاف فيه على الظاهر ولا اشكال ويدل عليه مضافاً الى العمومات خصوص حسنة زرارة المتقدمة وموثقة اسحق بن عمار قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل على ابيه دين ولابيه مؤنة ايعطي اباه من زكوته يقضي دينه قال نعم ومن احق من ابيه ولا ينافي ذلك الروايات الدالة على عدم جواز اعطاء الزكوة لابيه وامه وغيرهما ممن وجبت نفقته عليه كصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله عليه السلام قال خمسة لا يعطون من الزكوة شيئاً الاب والام والولد والمملوك والزوجة وذلك انهم عياله لازمون له لان المراد اعطاؤهم من حيث الفقر والحاجة الى النفقة كما يدل عليه قوله وذلك الخ فان قضاء الدين لا يلزمه اتفاقاً كما ادعاه في الجواهر ولو صرف الغارم ما دفع اليه من سهم الغارمين بان عينه المالك لهذا المصرف في غير القضاء ارتجع على الاشبه لان للمالك الولاية على صرفه في الاصناف وقد عينه للصرف في قضاء دينه ولم يفعل ولم يجعله ملكاً طلقاً له كي يجوز له التصرف فيه كيفما يشاء وحكي عن الشيخ في مبسوطه وجملة القول بانه لا يرتجع لحصول الملك بقبضه وفيه ما عرفت من منع صيرورته ملكاً طلقاً له بعد ان لم يرخصه المالك الا في التصرف فيه على جهة خاصة ولو ادعى ان عليه ديناً قبل قوله اذا صدقه الغريم فانه لو لم يجز قوله ولو مع تصديق الغريم لادى ذلك الى حرمان جل اهل الاستحقاق من هذا السهم وهو مناف لما يقتضيه شرعيته فهذا مما لا ينبغي الاستشكال فيه وكذا يقبل قوله لو تجردت دعواه عن التصديق والانكار وقيل لا يقبل في المدارك قال يحتمل ان يكون المراد به عدم القبول بدون البينة او اليمين ولم اقف على مصرح بذلك من الاصحاب ثم حكى العلامة في التذكرة عن الشافعي انه قال لا يقبل دعوى الغرم الا بالبينة لانه مدع ولا يخلو من قوة انتهى وهو جيد وقياس مدعي الغرم على مدعي الفقر قياس مع الفارق اذ الفقر مما لا يعرف غالباً الا من قبله وهذا بخلاف الغرم اذ الغالب علم الغريم به وتيسر اقامة البينة عليه ومن هنا يظهر ان القول بعدم القبول لدى تجرده عن تصديق الغريم لا الاول اشبه بالقواعد ومن جملة المصارف في سبيل الله وهو على ما عن المقنعة والنهاية والمراسم وغيرها الجهاد خاصة وقيل يدخل فيه المصالح كبناء القناطر والحج ومساعدة الزائرين وبناء المساجد وغير ذلك من سبل الخير وقد نسب هذا القول الى الاكثر بل المشهور بل الى عامة المتاخرين بل عن الخلاف والغنية الاجماع عليه وهو الاشبه بعموم لفظ الكتاب والروايات الواردة في هذا الباب مثل ما رواه علي بن ابراهيم في تفسيره عن العالم عليه السلام قال وفي سبيل الله قوم يخرجون الى الجهاد وليس عندهم ما ينفقون او قوم من المؤمنين ليس عندهم ما يحجون به او في جميع سبل الخير فعلى الامام عليه السلام ان يعطيهم من مال الصدقات حتى يقووا على الحج والجهاد وصحيحة علي بن يقطين المروية عن الفقيه انه قال لابي الحسن عليه السلام يكون عندي المال من الزكوة افاحج به موالي واقاربي قال نعم وصحيحة محمد بن مسلم المروية عن الكافي وعن مستطرفات السرائر نقلاً من نوادر احمد بن محمد بن ابي نصر عن جميل عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الصرورة ايحجه الرجل من الزكوة قال نعم ويدل عليه ايضاً خبر الحسين بن عمر قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ان رجلاً اوصى الي بشيء في سبيل الله فقال لي اصرفه في الحج فاني لا اعلم شيئاً في سبيل الله افضل من الحج وخبر الحسن بن راشد قال سألت ابا الحسن العسكري عليه السلام بالمدينة عن رجل اوصى بمال في سبيل الله فقال سبيل الله شيعتنا فالمراد بمثل هذه الرواية بحسب الظاهر بيان افضل مصاديق السبيل او صحة لا انحصار سبيل الله فيما يصرف الى الشيعة

والادلة غيره من الاخبار كما لا يخفى وربما نسب تفسير سبيل الله بخصوص الجهاد الى مذهب العامة وفي بعض الاخبار ايماء اليه مثل خبر يونس بن يعقوب المروي عن الكافي قال ان رجلا كان بهمدان ذكر ان اباه مات وكان لا يعرف هذا الامر فاوصى بوصية عند الموت واوصى ان يعطى شيء في سبيل الله فسئل عنه ابو عبد الله عليه السلام كيف يفعل به فاخبرناه انه كان لا يعرف هذا الامر فقال لو ان رجلا اوصى الي ان اضع في يهودي او نصراني لوضعته فيهما ان الله عز وجل يقول فمن بدله بعد ما سمعه فانما اثمه على الذين يبدلونه فانظر ما يخرج الى هذا الوجه يعني بعض الثغور فابعثوا به اليه اذ المتبع في باب الوصية هو عرف الموصي وقصده مع امكان ان يكون تخصيص هذا الوجه بالذكر لكونه احد المصاديق وافضلها لا لتعينه بالخصوص ولو عند الموصي وكيف كان فلم نقف على ما يصلح مستندا للتفسير بخصوص الجهاد ودعوى ان المتبادر منه خصوص الجهاد غير مسموعة فالقول بانحصاره فيه ضعيف بل هو عام لكل فعل يكون وسيلة الى رضوان الله وثوابه اي جميع سبل الخير كما وقع التفسير به فيما روي عن العالم في تفسيره ولكن في المدارك بعد ان اختار ما قويناه من عمومه لكل ما فيه وسيلة الى الثواب قال واعلم ان العلامة قال في التذكرة بعد ان ذكر انه يدخل في سهم سبيل الله معونة الزوار والحجيج هل يشترط حاجتهم اشكال ينشأ من اعتبار الحاجة كغيره من اهل السهمان ومن اندراج اعانة الغني تحت سبيل الخير وجزم الشارح باعتبار الحاجة بل باعتبار الفقر فقال ويجب تقييد المصالح بما لا يكون فيه معونة لغني مطلق بحيث لا يدخل في شيء من الاصناف الباقية فيشترط في الحاج والزائر الفقر او كونه ابن سبيل او ضيفا والفرق بينهما حينئذ وبين الفقير ان الفقير لا يعطى الزكوة ليحج بها من جهة كونه فقيرا ويعطى لكونه في سبيل الله وهو مشكل لان فيه تخصيصا لعموم الادلة من غير دليل والمعتمد جواز صرف هذا السهم في كل قربة لا يتمكن فاعلها من الاتيان بها بدونه وانما صرنا الى هذا التقييد لان الزكوة انما شرعت بحسب الظاهر لدفع الحاجة فلا تدفع مع الاستغناء عنها ومع ذلك فاعتباره محل تردد انتهى ما في المدارك

اقول مما يؤيد ايضا اعتبار الحاجة فيمن يصرف اليه هذا السهم مضافا الى الادلة الدالة على ان الزكوة في الاصل موضوعة لرفع حاجة المحتاجين وسد خلتهم وان الله تعالى شرك بين الاغنياء والفقراء في اموالهم فليس لهم ان يصرفوها في غير شركائهم عموم قوله ع لا تحل الصدقة لغني وقد اشرنا الى ان المراد بالغني في مثل هذه الرواية هو غير المحتاج لا ما يقابل الفقير الذي لا يملك قوت سنته وخصوص مرسلة علي بن ابرهيم المتقدمة الواردة في تفسير الاية فانها تدل على اعتبار الحاجة فيمن يخرج الى الجهاد او يريد الحج ولكن مع ذلك لا التزام بهذا التقييد لا يخلو من اشكال بعد ان جعل في سبيل الله في الكتاب العزيز بنفسه مصرفا مستقلا للصدقات في مقابل الفقراء والمساكين واما قوله ع لا يحل الصدقة لغني فالمنساق منه نفي حليتها له على حسب حليتها للفقير بان يتناولها ويصرفها في مقاصده كيف شاء فلا ينافيه جواز دفعها الى الغني ليصرفها الى الجهة المعينة من وجوه البر فليتامل واما الرواية الواردة في تفسير فمع الغض عن سندها يمكن الخدشة في دلالتها بان الظاهر ان مؤنة الجهاد والحج المذكورين من باب التمثيل بالفرد الواضح والا فقد وقع في ذيل الرواية عطف جميع سبل الخير عليهما من غير تقييد بشيء مع ان اعتبار العجز في المجاهد مما لم ينقل الالتزام به عن احد وقد صرح المصنف ره وغيره بل ادعى غير واحد الاتفاق على ان الغازي يعطى من هذا السهم وان كان غنيا قدر كفايته على حسب حاله اي شرفا وضعة وقرب المسافة وبعدها وغير ذلك بل في المدارك هذا الحكم مقطوع به في كلام الاصحاب وتم علله مضافا الى عموم الاية بالنبوي لا تحل الصدقة لغني الا لثلاثة وعد منها الغازي ولكن يحتمل قويا ان يكون المراد بالغني في المتن وغيره ما يقابل الفقير الذي هو احد الاصناف اي كونه مالكا لقوت سنته فلا ينافيه اعتبار الحاجة الى نفقة الحج والجهاد في جواز الصرف من الزكوة كما ربما يومي اليه تقديره بقدر كفايته على حسب حاله فان هذا انما يناسب اعتبار احتياجه الى ما يصرف اليه الا لكان الاولى مراعاة حاله من حيث القوة والشوكة وكونه فارسا او راجلا وغير ذلك مما له دخل في امر الجهاد فالانصاف ان الالتزام بجواز صرفه الى ما كان معونة لغني وان كان اوفق بما يقتضيه اطلاق سبيل الله ولكنه في غاية الاشكال ولكن لا يخفى عليك ان صرف الزكوة في معونة الزوار والحجيج والغزاة يتصور على انحاء احدها ان يكون ما يصرفه اليهم بمنزلة الاجرة على عملهم كما لو لم يكن لمن يباشر العمل بنفسه داع الى فعل الحج او الجهاد ونحوه ولكن راى المتولي للصرف المصلحة في ايجاد هذه الافعال من باب تشييد الدين او تعظيم الشعائر او غير ذلك من المصالح فبعثهم على الفعل بجعل الاجرة لهم او ببذل النفقة عليهم من الصدقات على ان يعملوا هذا العمل الثاني ان يصرف فيمن يريد بنفسه الحج والجهاد فيعينه ببذل الزاد والراحلة والسلاح ونحوها الثالث ما يصرف في التسبيلات العامة من مثل المضايف والسقايات الواقعة في الطرق التي يأكل ويشرب منها عامة المستطرقين

اما القسم الاول والثالث فلا ينبغي الاستشكال في عدم اشتراط الفقر والحاجة فيمن يتناوله فان مصرف الزكوة في هذين القسمين في الحقيقة هي نفس تلك المصالح التي صرف الزكوة فيها لا خصوص الاشخاص الذين وصل اليهم شيء منها واما القسم الثاني الذي هو في الحقيقة صرف الى من يعمل الخيرات لا في نفس عمل الخير ان كان هذا الصرف ايضا باعتبار كونه اعانة على البر والتقوى يعد من السبيل فهذا هو الذي وقع فيه الاشكال على تقدير عدم كون المصروف اليه محتاجا الى تناوله والاحتياط فيه مما لا ينبغي تركه بل لا يبعد الالتزام بشمول لا تحل الصدقة لغني لمثله والله العالم وكيف كان فلا خلاف على ما اعترف به في الجواهر في انه اذا غزى لم يرتجع ما بقي منه عنده بل عن التذكرة انه موضع وفاق بين العلماء لان المتولي للصرف اما ان يدفعه اليه على ان يعمل هذا الفعل فيكون بمنزلة الاجر على عمله فلا مقتضي لرده بعد ان عمل العمل الذي شرط عليه واما ان يدفعه اليه على ان يكون نفقته في سفره والعادة قاضية بان من يقصد اعانة الحجيج والزوار ببذل الزاد والمصرف لا يقيد اعطائه بالصرف في نفقته بحيث لو زاد منه شيء لرده اليه نعم لو دفعه اليه بهذا القيد وجب عليه رد الزائد حيث ان من له الولاية على الصرف لم يرخصه في الصرف الا مقيدا بهذا القيد وان لم يغز استعيد لانه انما دفعه اليه باعتبار كونه غازيا فما لم يندرج في الموضوع الذي قصده لا يستحقه واذا كان الامام مفقودا كما في زمان التقية او الغيبة سقط نصيب الجهاد اذ لا يشرع بلا اذنه وصرف سهم سبيل الله في سائر المصالح اما على ما اخترناه من عموم سبيل الله للمصالح فواضح واما على القول باختصاصه بالجهاد فينبغي سقوطه راسا ولكن قد يمكن وجوب الجهاد مع عدم حضوره ايضا كما اذا هجم الكفار على المسلمين وخيف على بيضة

الاسلام فيكون النصيب باقيا مع وقوع ذلك التقدير وكذا يسقط سهم السعاة بناء على انحصارهم فيمن نصبهم الامام وكذا سهم المؤلفة بناء على اختصاصهم بالكفار الذين يمالون الى الجهاد لا على التقدير الذي اشير اليه ويقتصر بالزكوة على بقية الاصناف او المصالح التي لا يتوقف شرعيتها على اذن الامام كما هو واضح ومن جملة الاصناف ابن السبيل وهو على ما في المتن وغيره المنقطع به في سفره بذهاب نفقته او نفادها او تلف راحلته او نحو ذلك بل هذا هو المنساق عرفا من اطلاقه عند الامر بصرف الصدقات فيه ويدل عليه مضافا الى ذلك ما رواه علي بن ابرهيم في تفسيره عن العالم ع قال وابن السبيل ابناء الطريق الذين يكونون في الاسفار في طاعة الله فيقطع عليهم ويذهب مالهم فعلى الامام ان يردهم الى اوطانهم من مال الصدقات والمراد بكون السفر في طاعة الله على الظاهر ما يقابل سفر المعصية فيعم المباح ايضا بنظير ما ورد في تفسير الغارمين من ان يكون دينهم في طاعة الله فما في الحدائق من الاستشكال في السفر المباح نظرا الى ظهور الرواية في كونه طاعة مع اعترافه بمخالفته للمشهور بل عدم وجدانه القائل به عدا ما نقل عن ابن الجنيد من انه قيد الدفع بالمسافرين في طاعة الله لعله في غير محله بل قد يغلب على الظن ان ابن الجنيد ايضا لم يقصد بهذا التقييد الا الاحتراز عن سفر المعصية وكيف كان فلا ينبغي الارتياب في عدم اعتبار هذا الشرط في مفهوم ابن السبيل وفي حكمه اي جواز صرف الصدقة فيه لمنافاته لما يقتضيه ادلة شرع الزكوة من كونها موضوعة لسد خلة الفقراء ورفع حاجة المحتاجين بل لولا انه جعل ابن السبيل في الاية قسيما للفقراء لكنا نلتزم باندراج المنقطعين في سفرهم في الفقراء وان انصرف عنهم اطلاق اسم الفقير ضرورة ان مناط استحقاق الصدقات على ما يستفاد من ادلتها هو الفقر لا كونه مندرجا في مسمى اسم الفقير فاعلم انه لم يتحقق الخلاف فيه من احد فلا ينبغي الاستشكال فيه ثم انه قد نقل عن ابن الجنيد والشهيد في الدروس واللمعة القول باندراج مريد السفر الذي ليس له نفقة السفر في ابن السبيل وفيه منع صدق ابن السبيل عرفا على من لم يتلبس بعد بالسفر نعم من لم يكن عنده مؤنة السفر لو تكلف وسافر اندرج بعد مسافرته في موضوع ابن السبيل الذي وضع له السهم من الزكوة اذ لا يشترط في صحة هذا الاطلاق حدوث الفقر والاحتياج بعد تلبسه بالسفر بل ثبوته فيه ولو من حين تلبسه بالسير وكيف كان فالقول بجواز الصرف من هذا السهم في مريد السفر الذي ليس له نفقة ضعيف وقياس مريد السفر من وطنه على مريد الخروج من موضع الاقامة حيث انه يجوز اعطائه من سهم ابن السبيل مع انقطاع سفره باقامة العشرة قياس مع الفارق فان كون الاقامة او البقاء ثلثين يوما في مكان مترددا قاطعة للسفر شرعا لا يوجب صيرورة محل الاقامة وطنه حقيقة حتى يخرج بذلك المسافر الذي عزمه الرجوع الى وطنه عند بقائه في بلد شهرا او شهرين فما زاد عن موضوع ابن السبيل خصوصا اذا كان توقفه في ذلك المكان مسببا عن نفاد زاده او راحلته وعدم تمكنه من الانتقال عنه فان هذا يؤكد كونه ابن السبيل عرفا ومن هنا يظهر ايضا ضعف ما حكي عن غير واحد من الحاق موضع الاقامة ببلده في عدم كونه ابن السبيل ما لم يسافر اذ العرف اعدل شاهد بالفرق بينهما وان اقامة العشرة فما زاد غير منافية لصدق اسم ابن السبيل بل ربما تكون مؤكدة له كما تقدمت الاشارة اليه وكيف كان فالمدار في استحقاقه من هذا السهم احتياجه اليه في غربته ولو كان غنيا في بلده وعلى هذا التقدير هل يشترط عدم تمكنه من الاستدانة او بيع شيء من امواله مثلا كما صرح به في الجواهر ام يعتبر عجزه عن التصرف في امواله ببيع ونحوه دون الاستدانة كما قواه في المدارك ام لا يعتبر العجز عن شيء منهما كما حكاه المسالك عن المعتبر ونفى عنه البعد فقال في المسالك هل يشترط عجزه عن الاستدانة على ما في بلده او عن بيع شيء من ماله فيه ونحوه الظاهر ذلك لتحقق العجز ولم يعتبره المصنف في المعتبر وليس ببعيد عملا باطلاق النص والذي ينبغي ان يقال انه ان كانت الاستدانة او التصرف في امواله بالبيع ونحوه امرا ميسورا له كما غلب التجار المعروفين في البلاد النائية فمثل هذا الشخص لا يعد من ارباب الحاجة الى الصدقة بل ولا ابن سبيل في العرف ويحكم القوي السوي المتمكن من الاكتساب في الطريق بما يناسب حاله وشانه واما لو كانت الاستدانة او البيع ونحوه امرا حرجيا بحيث لا يتحمله الا عن الجاء واضطرار فلا يكون القدرة عليهما مانعة عن الاستحقاق اذ لا يؤثر مثل هذه القدرة في خروجه عن حد الفقر عرفا وكذا الضيف اذا كان في سفره وكان محتاجا الى الضيافة فيجوز ان يطعم من هذا السهم وتخصيصه بالذكر مع انه من افراد ابن السبيل الذي يشترط فيه الفقر والحاجة لوقوع التعرض له في كلمات الاصحاب ونسبته في كلماتهم الى الرواية والاصل فيه ما عن المفيد في المقنعة قال وابن السبيل وهم المنقطع بهم في الاسفار وقد جاءت رواية انهم الاضياف يراد به من اضيف لحاجة الى ذلك وان كان له في موضع اخر غنى ويسار وذلك راجع الى ما قدمناه ولكن اطلق غير واحد منهم لفظ الضيف وقيده بعضهم بالحاجة دون السفر وكيف كان فلا دليل على دخول الضيف من حيث هو في ابن السبيل والرواية المزبورة مع ما فيها من الارسال مجهولة المتن فلعل في متنها ما يشهد بارادة المنقطع في السفر المحتاج الى الضيافة كما فهمه المفيد ره على تقدير حجيتها ايضا لا تثبت ازيد من ذلك والله العالم ولا بد ان يكون سفرهما مباحا فلو كان معصية لم يعط في المدارك قال لا خلاف بين العلماء في عدم جواز الدفع الى المسافر من سهم ابن السبيل اذا كان سفره معصية لما في ذلك من الاعانة على الاثم والعدوان انتهى ويدل عليه مرسلة علي بن ابرهيم المتقدمة بالتقريب المتقدم واما الاستدلال عليه بما فيه من الاعانة على الاثم والعدوان كما في المدارك وغيره فانما يتجه لو قلنا باختصاص المنع في السفر الى غاية محرمة بما لو دفعه اليه في ذهابه لا في ايابه الذي بنفسه ليس بحرام مع ان مقتضى اطلاق النص وفتاوي الاصحاب عدم جواز الدفع في الاياب ايضا اذا عد عرفا من تتمة سفره الذي قصد به الغاية المحرمة مع انه ليس فيه اعانة على الاثم والعدوان اللهم الا ان يقال بان فيه ايضا تشييدا للظالم وتقريرا له على ظلمه وفسقه وهو مناف لما بني عليه شرع الزكوة من كونها عونا للفقراء والمساكين دون الظلمة وقطاع الطريق ونظرائهم ممن يسعون في الارض للفساد فلا ينصرف اليهم اطلاقات ادلتها وهو لا يخلو من وجه فليتامل وكيف كان فلو استقل رجوعه بالملاحظة عرفا كما لو ارتدع عن قصده في اثناء الطريق فرجع او ندم على عمله وتاب جاز الدفع اليه لعدم كونه بالفعل متلبسا بسفر المعصية عرفا ولا يشترط التلبس بالضرب فلو تاب ورجع عن قصد المعصية الى الدار

هل يعطى ابن السبيل بمقدار الكفاية وان كان غنيا

جاز الدفع اليه لو لم يضرب في الارض بعد توبته اذ المدار في صدق كونه ابن سبيل على كونه نائيا عن اهله وماله محتاجا في الوصول اليهما الى مؤنة سواء كان بالفعل قد
بقطع المسافة ام لم يكن كما هو واضح ويدفع اليه من الزكوة اذا كان غنيا في بلده قدر الكفاية اللائقة بحاله الى بلده بعد قضاء الوطر من سفره او يصل الى مكان يمكنه
فيه الاعتياض ونحوه مما يغنيه عن تناول الصدقات ولو فضل منه شيء ولو بالتضييق على نفسه كما نص عليه في الجواهر اعاده وفاقا للاكثر بل المشهور على ما ادعاه
في الجواهر لان الصدقة لا تحل لغني وقد ابيحت لابن السبيل الذي هو غني في بلده لمكان حاجته الفعلية العارضة له في اثناء الطريق وهي لا تقتضي اباحتها له الا
بمقدار حاجته في وقت احتياجه فلو دفع اليه ازيد من مقدار حاجته او بمقدار حاجته ولكنه لم يصرفه في حاجته حتى وصل الى بلده فقد صار الى حال لا تحل
الصدقة له فعليه ايصال ما بقي عنده من الصدقة الى مستحقها وقيل لا يعيد وقد حكي هذا القول عن الشيخ في الخلاف بناء منه على انه يملكه بالقبض فما يفضل
بعد الوصول الى بلده ليس الا كما يفضل في يد الفقير من مال الصدقة بعد صيرورته غنيا وفيه ان ما يستحقه الفقير لا يتقدر بقدر فما يصل اليه من الزكوة يلي
بقبضه ملكا مستقرا واما ابن السبيل الذي هو غني في بلده لا يستحق من الزكوة الا نفقته الى ان يصل الى بلده فما يدفع اليه ملكيته مراعاة بصرفه في وقت فقره وحاجته
الفعلية الى قبل استيلائه على امواله فلو فضل منه شيء عاد على ما هو عليه من كونه صدقة من غير فرق في ذلك بين النقدين وغيرهما كما صرح به في المسالك وفي الجواهر
بعد ان نقل عن المسالك قال لا فرق اي في وجوب الرد بين النقدين والدابة والمتاع قال ما لفظه وكانه اشار الى ما عن نهاية الفاضل من انه لا يسترد منه
الدابة لانه ملكها بالاعطاء بل عن بعض الحواشي الحاق الثياب والالات بها ولعل ذلك لان المزكي يملك المستحق عين ما دفعه اليه والمنافع تابعة والواجب
على المستحق رد ما زاد من العين ولا زيادة في هذه الاشياء الا في المنافع ولا اثر لها مع ملكية تمام العين اللهم الا ان يلتزم انفساخ ملكه من العين بمجرد
الاستغناء لان ملكه متزلزل فهو كالزيادة التي تجدد الاستغناء عنها انتهى وقد اشرنا الى انه على تقدير كونه غنيا في بلده ليس للمزكي ان يملكه الا متزلزلا حيث
انه لا يستحقه الا كذلك فما ذكره في ذيل كلامه من الالتزام بانفساخ ملكه مما لا بد منه وكيف كان فالتفصيل بين النقدين وغيرهما مما لا وجه له فليتامل القسم

المستحق

لا يعطى الزكوة للكافر والمسلم غير معتقد الحق

الثاني في اوصاف المستحقين للزكوة وهي امور الاول الايمان يعني الاسلام مع الولاية للائمة الاثني عشر عليهم السلام فلا يعطى الكافر بجميع اقسامه بل ولا معتقد
لغير الحق من سائر فرق المسلمين بلا خلاف فيه على الظاهر بيننا والنصوص الدالة عليه فوق حد الاحصاء مثل ما عن الكليني وابن بابويه في الصحيح عن زرارة وبكير
والفضيل ومحمد بن مسلم وبريد بن معوية العجلي عن ابي جعفر وابي عبد الله ع انهما قالا في الرجل يكون في بعض هذه الاهواء الحرورية والمرجئة والعثمانية والقدرية
ثم يتوب ويعرف هذا الامر ويحسن رأيه ايعيد كل صلوة صلاها او صوم او زكوة او حج او ليس عليه اعادة شيء من ذلك قال ليس عليه اعادة شيء من ذلك غير
الزكوة لا بد ان يؤديها لانه وضع الزكوة في غير موضعها وانما موضعها اهل الولاية وصحيحة بريد بن معوية العجلي قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل حج
وهو لا يعرف هذا الامر الى ان قال وقال كل عمل عمله وهو في حال نصبه وضلالته ثم من الله عليه وعرفه الولاية فانه يوجر عليه الا الزكوة فانه يعيدها لانه
وضعها في غير موضعها وخبر ابرهيم الاوسي عن الرضا عليه السلام قال سمعت ابي يقول كنت عند ابي يوما فاتاه رجل فقال اني رجل من اهل الري ولي زكوة فالى من
ادفعها فقال الينا فقال الصدقة عليكم حرام فقال بلى اذا دفعتها الى شيعتنا فقد دفعتها الينا فقال اني لا اعرف لها احدا فقال فانتظر بها سنة قال
فان لم اصب لها احدا قال انتظر بها سنتين حتى بلغ اربع سنين ثم قال له ان لم تصب لها احدا فصرها صررا واطرحها في البحر فان الله عز وجل حرم اموالنا واموال
شيعتنا على عدونا الى غير ذلك من الروايات التي لا حاجة الى استقصائها ثم ان مقتضى ظاهر النصوص والفتاوى كون الايمان شرطا في الاستحقاق لا الكفر مانعا
عن الدفع كي يجوز البناء على عدمه لدى الشك تعويلا على اصالة عدم حدوث ما يوجبه فلا يجوز الدفع الى مجهول الحال ما لم يكن هناك اصل او طريق شرعي لاثباته
كادعائه او اعترافه بالامور المعتبرة في الايمان او غير ذلك من الطرق المعتبرة شرعا وهل يثبت بكونه في بلد المؤمنين او ارض يكون الغالب فيها اهل الايمان
كالاسلام فيه تردد بل منع لانتفاء ما يدل على اعتبار الغلبة فيهما وتنظيره على الاسلام قياس لا نقول به وقضية اطلاق المتن وغيره اشتراط الايمان
في جميع اصناف المستحقين وفي المدارك قال في شرح العبارة بعد ان استدل له بجملة من الاخبار ما لفظه ويجب ان يستثنى من ذلك المؤلفة وبعض افراد
سبيل الله وانما اطلق المصنف اعتمادا على الظهور وفي المسالك قال انما يشترط الايمان في بعض الاصناف لا جميعهم فان المؤلفة وبعض افراد سبيل الله
لا يعتبر فيهما ذلك انتهى وكانهما ارادا من بعض افراد سبيل الله مثل الغازي الذي يصح استثنائه من عبارة المتن لا المصالح التي يتعلق الصرف فيها بالجهات
لا بالاشخاص كبناء المساجد والقناطر اذ لا معنى لاشتراط الايمان في ذلك كي يكون قابلا للاستثناء وربما الحق بعض مطلق سبيل الله بالمؤلفة فلم
يشترط الايمان فيه اصلا والذي يقتضيه التحقيق هو انه لا شبهة في خروج المؤلفة قلوبهم عن المستحقين الذين يشترط فيهم الايمان وقد صرح المصنف
في تفسير المؤلفة قلوبهم بانهم هم الكفار الذين يستمالون الى الجهاد فمراده بالمستحقين ههنا من عداهم ممن يستحق صرفها اليه لرفع خلته وسد خلته
وكذا الروايات الدالة على اشتراط الايمان لا تدل الا على اشتراطه فيمن يستحقها للحاجة والحصر الوارد فيها من ان موضعها اهل الولاية اضافي وقصد
به الاحتراز عن المؤلفة والعاملين وغيرهم ممن يصرف اليهم لا من هذا الوجه بل المقصود بها على ما يتبادر منها بيان انحصار من يستحق صرف الزكوة في
قضاء حوائجه بالمؤمنين في مقابل ارباب الحاجة من سائر الفرق وما دل على وجوب اعادة المخالف كونه على الاطلاق معللا بانه وضعها في غير موضعها
فهو جار مجرى الغالب من صرفها الى فقرائهم او دفعها الى عامل الصدقات المنصوب من قبل الجائر فكما لا يعم هذا الحكم بمقتضى هذه العلة ما لو صرفها
الى فقراء المؤمنين فكذلك بالنسبة الى ما لو صرفها الى سائر المصالح التي هي من مصارف الزكوة مما لا يعقل اتصافه بالايمان وملخص الكلام ان المنساق
من الاخبار المانعة عن صرف الزكوة الى غير اهل الولاية هو النهي عن صرفها في سد خلة غير الموالي مطلقا سواء كان من سهم الفقراء او المساكين او الغارمين او

في الرقاب وابن السبيل او في سبيل الله اذا جعل السبيل نفس اعانته من حيث حاجته بملاحظة ان لكل كبد حرّاء اجرا واما المؤلفة فلا ريب في عدم اعتبار
الاسلام فيهم فضلا عن الايمان لان اعطائهم ليس من باب الاعانة وسد الخلة ولذا لا يعتبر فيهم الفقر ايضا واما من سهم العاملين فلا يجوز ايضا
بناء على اشتراط العدالة فيهم كما ادعى عليه الاجماع والا فالظاهر انه لا باس باعطائه فان اعطائهم ليس من باب الاعانة وسد الخلة بل بازاء العمل الذي
يعود نفعه الى اهل الصدقات فهو في الحقيقة مصروف في مصالح المستحقين لا في العاملين من حيث نفسهم فهو نظير ما لو دفع الى المخالف لا من باب الاعانة في
سد الخلة بل قبال مصلحة من المصالح كالغزو وحفظ الطرق وسد الثغور ونحوها فهذا مما لا شبهة في جوازه وخروجه عن منصرف الاخبار الناهية عن صرفها
الى غير اهل الحق كما لا يخفى على المتامل بقي عدم المؤمن وتعذر صرفه في مصرف آخر مما يجوز صرف الزكوة فيه كبناء مسجد وقنطرة ونحوهما تحفظ الى حال التمكن
منه ولا تعطى المخالف فضلا عمن عداهم من الكفار على المشهور بل في الجواهر بلا خلاف اجده بل يمكن تحصيل الاجماع عليه لاطلاق الروايات الحاصرة موضعها
في اهل الولاية والناهية عن صرفها الى من عداهم وخصوص خبر الاوسي المتقدم الذي ورد فيه الامر بالانتظار الى اربع سنين والقائه في البحار ان لم يصب لها
احدا يعني من الشيعة ولعل ما في ذيله من الامر بالقائها في البحر على تقدير ان لا يصيب لها احدا من الشيعة في تلك المدة الذي هو مجرد فرض لا يكاد يتفق
حصوله في الخارج للتنبيه على ان القائها في البحر واتلافها الذي تعذر ايصالها الى الشيعة اولى من ايصالها الى المخالفين الذين حرمها الله عليهم على كل
الكلام وكيف كان فهذه الرواية صريحة في عدم جواز صرفها الى المخالفين حتى مع الياس عن التمكن من ايصالها الى الشيعة وقد حكي في الحدائق عن
بعض افاضل متاخري المتاخرين انه نقل قولا بجواز اعطاء المستضعف عند عدم المؤمن من غير تصريح بقائله كما في زكوة الفطر لدى المصنف
وغيره ممن سيأتي الاشارة اليه واستدل له بخبر يعقوب بن شعيب الحداد عن العبد الصالح ع قال قلت له الرجل منا يكون في ارض منقطعة كيف يصنع بزكوة
ماله قال يضعها في اخوانه واهل ولايته قلت فان لم يحضره منهم فيها احد قال يبعث بها اليهم قلت فان لم يجد من يحملها اليهم قال يدفعها الى من لا
ينصب قلت فغيرهم قال ما لغيرهم الا الحجر واجاب المصنف عن هذه الرواية في محكي المعتبر بضعف السند العلامة في محكي المنتهى بالشذوذ اقول فيشكل رفع اليد
بواسطتها عن ظواهر النصوص الدالة بظاهرها على اختصاصها باهل الولاية والا فلو اغمض عن ذلك لامكن تقييد سائر الاخبار بالحمل على ما لا ينافي هذه
الرواية خصوصا خبر الاوسي بواسطة ما فيه من التعليل كما لا يخفى على المتامل ونسب الى الشيخ واتباعه القول بانه يجوز صرف الفطرة خاصة مع عدم المؤمن

صرف الفطرة الى المستضعف

الاحتياط في عدم صرف زكوة الفطرة مع عدم المؤمن الى المستضعف

الى المستضعفين من المخالفين كما هو مختار المصنف في الكتاب لموثق الفضيل عن ابي عبد الله عليه السلام قال كان جدي يعطي فطرته الضعفاء ومن لا يجد ومن
لا يتولى قال وقال ابو عبد الله هي لاهلها الا ان لا تجدهم فان لم تجدهم فلمن لا ينصب ولا تنقل من ارض الى ارض وقال الامام اعلم يضعها حيث يشاء و
يصنع فيها ما يرى وصحيحة علي بن يقطين انه سئل ابا الحسن الاول عن زكوة الفطر ايصلح ان تعطى الجيران والظؤرة ممن لا يعرف ولا ينصب فقال لا باس
بذلك اذا كان محتاجا وخبر مالك الجهني قال سئلت ابا جعفر عليه السلام عن زكوة الفطر فقال تعطيها المسلمين فان لم تجد مسلما فمستضعفا واعط ذا
قرابتك منها ان شئت وخبر علي بن بلال قال كتبت اليه هل يجوز ان يكون الرجل في بلدة ورجل آخر من اخوانه في بلدة اخرى محتاج ان يوجه له فطرة ام لا
فكتب يقسم الفطرة على من حضر ولا يوجه ذلك الى بلدة اخرى وان لم يجد موافقا وموثقة اسحق بن عمار عن ابي ابرهيم ع قال سئلته عن صدقة الفطر اعطيها
غير اهل ولايتي من فقراء جيراني قال نعم الجيران احق بها لمكان الشهرة وحكي عن الشيخ المفيد والسيد المرتضى وابن الجنيد وابن ادريس جمع من الاصحاب المنع
بل ربما نسب هذا القول الى المشهور بل عن الانتصار والغنية دعوى الاجماع عليه اخذا باطلاق الاخبار الناهية عن دفعها الى غير المؤمن واطلاق صحيحة
اسمعيل بن سعد الاشعري عن الرضا عليه السلام قال سئلته عن الزكوة هل توضع فيمن لا يعرف قال لا ولا زكوة الفطر وخبر الفضل بن شاذان المروي عن
العيون عن الرضا عليه السلام انه كتب الى المأمون وزكوة الفطر فريضة الى ان قال ولا يجوز دفعها الا الى اهل الولاية وحكي عن المصنف في المعتبر انه بعد نقل اخبار
الطرفين قال والرواية المانعة اشبه بالمذهب لما قررته الامامية من تضليل مخالفها في الاعتقاد وذلك يمنع الاستحقاق انتهى وفيه ان مانعيته عن الاستحقاق
ليس امرا عقليا بل حكم شرعي مستفاد من الاخبار الحاصرة للمستحق باهل الولاية والناهية عن دفعها الى غيرهم وهي غير ابية الحمل على ما لا ينافي هذه الاخبار
كما تقدمت الاشارة اليه انفا فمقتضى القاعدة الجمع بينها بتقييد المطلقات بحال وجود المؤمن ولكن قد يشكل ذلك بان في بعض هذه الاخبار من اثار
التقية اما موثقة اسحق فظاهرها على ما يقتضيه اطلاق الجواب من غير استفصال وما فيها من التعليل المناسب للعموم ارادته على الاطلاق من اشتراطه بعدم
المؤمن ولا بعدم النصب فهي واردة مورد التقية كما يفصح عن ذلك التعليل بمكان الشهرة اذ المراد به على الظاهر بيان ان الامر باعطاء غير الموالي من جيرانه لا
التقية والتحرز عن ان يشتهر بينهم كونه رافضيا ومن هنا قد يغلب على الظن ان الامر بقسمة الفطرة على من حضر وعدم نقلها الى بلد اخر وان لم يجد موافقا
من غير تقييد الدفع الى غير الموافق بعدم النصب لا بعدم المؤمن لم يكن الا للعلة المذكورة في الموثقة اي مراعاة التقية وكذلك الكلام في صحيحة علي بن يقطين ومحمد بن مسلم
فان ظاهرها ارادة الاطلاق وليس تقييده بصورة تعذر الايصال الى المؤمن التي هي فرض نادر جمعا بينها وبين غيرها من الادلة باهون من ابقائها على
ظاهرها من ارادة الاطلاق وغايته للتقية المناسبة لحال السائل بل هذا اولى واما خبر مالك فلا يمكن الالتزام بظاهره اللهم الا ان يحمل على ارادة خصوص
المؤمن من المسلم وهو غير عزيز في الاخبار وكيف كان فعمدة ما يصح الاستناد اليه للقول بالجواز هي موثقة الفضيل والاعتماد على خصوص هذه الموثقة في
مقابل العمومات والاطلاقات الكثيرة المعتضدة بنقل الشهرة والاجماع مشكل ولكن رفع اليد عن النص الخاص بمثل هذه الاطلاقات القابلة للتصرف لو لم نقل
بانصراف نفسها الى صورة وجود المؤمن اشكل فما ذهب اليه المصنف من القول بالجواز اشبه وقد ظهر بما ذكرناه في توجيه موثقة اسحق وغيرها مما دل بظاهره

علي بن يقطين

حكم اعطاء الزكوة اطفال المؤمنين واعطاء المخالف مثله

على جواز دفع الفطرة الى المخالف من غير اشتراطه بعدم المؤمن ولا بعدم النصب من كونها واردة مورد التقية ان الاظهر جواز دفع الفطرة لفقراء المخالفين في
مقام التقية والاجزاء به هل زكوة المالية ايضا كذلك ام يجب اعادتها اذا دفعها الى المخالف تقية وجهان اوجههما الاول ولكن بشرط عدم المندوحة ولو بتاخير
المال وتاخير الدفع الى زمان التمكن من الايصال الى المستحق كما انه تحقيقه لك البحث عن حصول البراءة بالدفع الى العامل المنصوب من قبل الجائر والله العالم
وتعطى الزكوة اطفال المؤمنين دون غيرهم بلا خلاف فيه على الظاهر بل عن غير واحد دعوى الاجماع عليه ويدل عليه اخبار مستفيضة منها رواية ابي بصير
قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الرجل يموت ويترك العيال ايعطون من الزكوة قال نعم حتى ينشأوا ويبلغوا ويسألوا من اين كانوا يعيشون اذا قطع ذلك عنهم
فقلت انهم لا يعرفون فقال يحفظ فيهم ميتهم ويحبب اليهم دين ابيهم فلا يلبثون ان يهتموا بدين ابيهم واذا بلغوا وعدلوا الى غيركم فلا تعطوهم ورواية
ابي خديجة عن ابي عبد الله عليه السلام قال ذرية الرجل المسلم اذا مات يعطون من الزكوة والفطرة كما كان يعطى ابوهم حتى يبلغوا فاذا بلغوا وعرفوا ما كان ابوهم
يعرف اعطوا وان نصبوا لم يعطوا ورواية عبد الرحمن بن الحجاج قال قلت لابي الحسن عليه السلام رجل مسلم مملوك ومولاه رجل مسلم وله مال يزكيه وللمملوك
ولد حر صغير ايجزيه مولاه ان يعطي ابن عبده من الزكوة قال لا باس وقضية اطلاق النص والفتوى جواز الدفع الى اطفال المؤمنين ولو مع فسق ابائهم
كما هو صريح جملة منهم واشتراط العدالة في المستحق ان سلمناه ففي المحل القابل لا في الاطفال وتبعية الاطفال لابائهم في ذلك مما لا دليل عليه فما عن
بعض من بناء المسئلة على شرطية العدالة ومانعية الفسق ليس على ما ينبغي نعم قد يستشعر من رواية ابي خديجة بل وكذا من قوله وابن ابي بصير يحفظ فيهم ميتهم
تبعية الاطفال لابائهم في الاستحقاق ولكن لا ينبغي الاعتناء بمثل هذا الاشعار في تقييد الاطلاقات كما لا يخفى على المتامل ثم ان المنساق من
اولاد الرجل المسلم وذريته من يلتحق به بنسب صحيح فولد الزنا خارج عن مورد هذا الحكم والطفل المتولد بين المؤمن والمخالف يتبع اباه فان كان ابوه مؤمنا
وامه مخالفة جاز اعطائه لصدق اولاد المؤمن عليه عرفا وشرعا دون العكس والمتولد بين الكافر والمسلم اذا كان ابوه مسلم يتبعه بلا اشكال واما
ان كان ابوه كافرا وامه مسلمة فهل يتبع امه في هذا الحكم ايضا كسائر احكامه وجهان من خروجه عن مورد الروايات الدالة على جواز اعطاء اطفال المؤمنين
ومن امكان دعوى كفاية العمومات بعد اندراجه في موضوع الفقير عرفا ولحوقه بامه في الاسلام شرعا فليتامل **تنبيه** قال شيخنا المرتضى ره هل يجوز للمالك
صرف الزكوة للطفل بلا توسط ولي ولو كان بطعمه في حال جوعه ان لم يعلم بذلك ابوه الظاهر عدم الجواز من سهم الفقراء لان الظاهر من ادلة الصرف في هذا
الصنف هو تمليكهم اياه نعم يجوز في سبيل الله ويحتمل الجواز من سهم الفقراء بدعوى ان الظاهر من تلك الادلة استحقاقهم للزكوة لا تمليكهم لها فالمقصود هو
الايصال انتهى اقول وهذه الدعوى قريبة جدا وربما يؤيدها ايضا خبر يونس المتقدم مع ان ما يظهر منهم من التسالم من عدم حصول الملكية للطفل
الا بقبض الولي قابل للمنع فان ما دلت على سلب افعال الصبي وأقواله انما يدل على نفي عقوده وايقاعاته ونظائرها مما فيه الزام والتزام يبنى على وجه
يترتب على مخالفته مؤاخذة لا مطلق اعماله ولذا قوينا شرعية عباداته فكذا معاملاته التي لم يكن فيها الزام والتزام بل مجرد اكتساب كحيازة المباحات
وتناول الصدقات ونظائرها الا ترى قضاء الضرورة بعد جواز السرقة مما حازه الصبي من المباحات الاصلية وغيرها مما يجوز حيازتها بعد
الاكتساب فكذا الثاني فيما بيننا وله من وجوه الصدقات نعم ليس للمالك الاجتزاء بدفعها اليه في تفريغ ذمته لامكان ان يقال يكون الملكية الحاصلة
بقبضه مراعاة بعدم اتلافها وصرفها فيما يجوز لوليه الصرف فيه ويقال بانها وان دخلت في ملكه بقبضه كالحطب الذي يحوزه للاكتساب ولكنها ممنوع
على المالك حتى يصرفها في حاجته وفي المدارك نقل عن العلامة ره انه صرح في التذكرة بانه لا يجوز دفع الزكوة الى الصغير وان كان مميزا واستدل عليه
بانه ليس محلا لاستيفاء ماله من الغرماء فكذا هنا ثم قال اي العلامة ولا فرق بين ان يكون يتيما او غيره فان الدفع الى الولي فان لم يكن له ولي جاز ان يدفع
الى من يقوم بامره ويعتني بحاله ثم قال صاحب المدارك ومقتضى كلامه جواز الدفع الى غير ولي الطفل اذا لم يكن له ولي ولا باس به اذا كان مامونا بل
لا يبعد جواز تسليمها الى الطفل بحيث يصرف في وجه يسوغ للولي صرفها فيه انتهى ما في المدارك وهو لا يخلو من جودة والله العالم ولو اعطى مخالف
زكوته اهل نحلته ثم استبصر اعاد في المدارك هذا مذهب الاصحاب لا نعلم فيه مخالفا ويدل عليه اخبار مستفيضة قد تقدم نقل جملة منها في صدر البحث
ففي صحيحة الفضلاء ليس عليه اعادة شيء من ذلك يعني من عباداته التي اتى بها في حال ضلالته غير الزكوة فانه لا بد ان يؤديها لانه وضع الزكوة في غير
موضعها وانما موضعها اهل الولاية وفي صحيحة بريد بن معوية كل عمل عمله في حال نصبه وضلالته ثم من الله عليه وعرفه الولاية فانه يوجر عليه الا الزكوة فانه
يعيدها لانه وضعها في غير موضعها لانها لاهل الولاية وفي خبر ابن اذينة كل عمل عمله الناصب في حال ضلاله او حال نصبه ثم من الله عليه وعرفه هذا الامر فانه
يوجر عليه ويكتب له الا الزكوة فانه يعيدها لانه وضعها في غير موضعها وانما موضعها اهل الولاية فاما الصلوة والصوم فليس عليه قضائهما ويفهم من التعليل الوارد
في النصوص المزبورة انه لو اعطاها فقراء الشيعة او صرفها الى الجهة من الجهات التي يجوز صرف الزكوة فيها لم يجب عليه اعادتها كما ربما يستشعر ذلك ايضا من عبارة
المتن حيث قيد موضوع الاعادة بما لو اعطاها اهل نحلته الوصف الثاني العدالة وقد اعتبرها كثير واعتبر اخرون مجانبة الكبائر كالخمر والزنا دون الصغائر
وان دخل بها في جملة الفساق وهذا القول منسوب الى ابن الجنيد لكن العبارة المحكية عنه انه قال لا اعطي شارب الخمر ولا المقيم على كبيرة وهي مشعرة بارادة المنع
عن اعطاء من يطلق عليه في العرف ... والقول الاول منقول عن المشايخ الثلثة واتباعهم بل ربما نسب الى المشهور بين القدماء شهرة عظيمة بل عن ظاهر السيد ره وصريح الشيخ
دعوى الاجماع عليه ونسب الى جمهور المتاخرين وعامتهم القول بعدم اعتبار شيء منهما وهو المحكي عن ابني بابويه وسلار حيث لم يتعرضوا في مقام بيان الشرائط
لازيد من الايمان وعن الخلاف انه ذهب قوم من الاصحاب الى ان الامر للاطلاقات بل العمومات الكثيرة الواردة في مقام البيان التي اصلها اية الصدقات

المناقشة في اعتبار العدالة او اجتناب الكبائر في مستحق الزكوة

المؤنة لبيان مصرفها التي يجب الاقتصار في تقييدها على القدر الثابت من اختصاصها باهل الولاية ويؤيدها الروايات الواردة في حكمة شرع الزكوة
وانها وضعت لسد خلة الفقراء والمساكين وابناء السبيل وغيرهم من ذوي الحاجات على وجه لو لم يكن تقصير في اداؤها لاستغنى الجميع بها ومن الواضح
انه لو كانت العدالة شرطا في المستحق لتعذر غالبا على ابناء السبيل في مقام الحاجة اثباتها مع ان الغالب فيهم بل في مطلق الفقراء والمساكين عدا اتصافهم
بالعدالة اذ الفقر كاد يكون كفرا الا ترى ان الغالب فيهم من يلمزك في الصدقات فان اعطوا منها رضوا وان لم يعطوا منها اذا هم يسخطون والحاصل
انه لو كانت العدالة شرطا في الاستحقاق للزم منه حرمان جل ابناء السبيل ومعظم الفقراء عن ذلك وهو مناف لادلة شرع الزكوة وربما يشهد له ايضا
شواهد ومؤيدات مما لا حاجة الى استقصائها احتج السيد ره لما ذهب اليه من القول بالاشتراط على ما نقل عنه باجماع الطائفة والاحتياط وكل ظاهر
من سنة او قران تضمن المنع عن معونة الفاسق والجواب اما عن الاجماع فبعدم تحققه وعدم الاعتناء بنقله خصوصا مع معروفية الخلاف من عظماء الاصحاب
واما الاحتياط فليس بدليل شرعي في مقابل اطلاق الفاظ الكتاب والسنة واما الظواهر المتضمنة للنهي عن معونة الفاسق او الظالم فهي لا تدل الا على
المنع عن معونته في فسقه وظلمه ولو فرض ظهور شيء منها في ارادة الاطلاق او صراحته في ذلك لتعين طرحها او تاويله بما يرجع الى ذلك لقضاء الضرورة
بجواز اعانة الظالم على فعل المباحات فضلا عن اعانته على اداء الواجبات وفعل المستحبات كوفاء ديونه والانفاق على زوجته واقاربه وغير ذلك مما
بعد الاعانة عليه اعانة على البر والتقوى من غير فرق في ذلك بين ان يكون ذلك بصرف المال اليه وبين سائر المقدمات التي يستعين بها على قضاء حوائج
الضرورية وانما المرجوح اعانته فيما يعود الى جهة ظلمه وفسقه نعم اذا كان من شانه الانهماك في المعاصي قد تكون التوسعة عليه موجبا لصرف ما زاد عن نفقته
في المعصية فيكون نحو من قبيل بيع العنب ممن يعلم او يظن بانه يعمله خمرا فيكون الدفع اليه زائدا عن مقدار حاجته الفعلية مرجوحا كما اشير الى ذلك في خبر بشر بن
بشار المروي عن العلل قال قلت للرجل يعني ابا الحسن عليه السلام ما حد المؤمن الذي يعطى من الزكوة قال يعطى المؤمن ثلثة الاف ثم قال او عشرة الاف ويعطى الفاجر
بقدر لان المؤمن ينفقها في طاعة الله والفاجر في معصية الله وهذه الرواية كما تريها نص في عدم كون الفسق من حيث هو مانعا عن الاستحقاق وظاهرها
حرمة اعطاء الزيادة على ما يحتاج اليه في حوائجه اللازمة لا لاجل كونه فاسقا من حيث هو بل لاجل انه يصرفها في المعصية وقضية تعليل الرخصة في اعطاء
المؤمن ثلثة الاف او عشرة الاف بانه ينفقها في طاعة الله والمنع عن اعطاء الفاجر هذا المقدار بانه ينفقها في معصية الله ان ينعكس الامر فيما لو علم من
باب الاتفاق بان هذا الفاسق لو دفع اليه عشرة الاف يصرفها في حوائجه الضرورية وسائر وجوه الطاعات من اعانة الفقراء والمساكين ومواصلة
ارحامه والحج والزيارات اذ رب فاجر من اعوان الظلمة وغيرهم له شدة اهتمام بمثل هذه الخيرات بل قد يكون تهمكه في الفسق والفجور مسببا عن فقره
بحيث لو تكفل واحد بمعاشه لكان من اشد الناس مواظبة على الطاعات وان هذا المؤمن التقي العدل لو صرف اليه هذا المبلغ الخطير يصرفه الى السلطان
الجائر مثلا لتحصيل جاه او وظيفة او رياسة كمنصب الامامة او القضاء او نحوهما اذ لا يشترط في العدالة ملكة العصمة فكثيرا ما يصدق مثل هذه الامور
وملخص الكلام انه يستفاد من هذه الرواية بمقتضى التعليل الوارد فيها انه لا يجوز دفع الزكوة الى من يصرفها في المعصية مطلقا سواء كان المدفوع
اليه فاجرا ام عادلا وهذا مما لا ينبغي الارتياب فيه ولو مع قطع النظر عن هذه الرواية لا ولوية بعدم الجواز من الغارم في معصية الله والغاصب بسفره
جزما مع ما فيه من الاعانة على الاثم فاطلاق الرخصة في الرواية في اعطاء العشرة الاف للمؤمن والمنع عن اعطاء الفاسق زائدا عن مقدار الضرورة جار
مجرى العادة من الوثوق بالنظر الى حال الفاسق وشانه بانه يصرفه في المعصية بخلاف العادل واستدل للقول باعتبار مجانبة الكبائر بخبر داود الصرمي المروي
عن الكافي قال سئلته عن شارب الخمر يعطى من الزكوة شيئا قال لا ابدا وعدم القول بالفصل بينه وبين غيره من الكبائر واجيب عنه بضعف الرواية
بالاضمار وجهالة حال السائل مع ان المنساق من اطلاق شارب الخمر المدمن في شربها لا مطلق من شربها فلعل الوجه في المنع عن اعطائه شهادة حاله بانه
يصرفه في المعصية مع ان عدم القول بالفصل بينه وبين كل من يرتكب كبيرة غير معلوم بل قد يستشعر من العبارة المحكية عن الاسكافي الذي نسب اليه
هذا القول انه لا يقول بالمنع عن اعطاء كل من ارتكب كبيرة بل كل من يداوم على ارتكاب كبيرة بحيث يطلق عليه في العرف اسم شارب
الخمر والزاني والسارق والفاجر ونحوها فانه قال على ما حكي عنه ولا يعطى شارب الخمر ولا المقيم على كبيرة فعلى هذا
يمكن الاستشهاد له بالنسبة الى شارب الخمر بالرواية المزبورة وبالنسبة الى ما عداه ببعض الوجوه
الاعتبارية الغير الخالية من التامل خصوصا في مقابل اطلاقات الكتاب والسنة وقد
تلخص مما ذكر ان القول بعدم اشتراط شيء منهما في استحقاق
الزكوة هو الاقوى وان كان القول الاول
اي اعتبار العدالة احوط
والله العالم

(بحقائق احكام الوصف الثالث ❊ هذا اخر ما صدر من المصنف قدس سره الشريف في كتاب الزكوة والحمد لله اولا واخرا)

(قد وقع الفراغ من تسويد هذه الاوراق الشريفة بيد اقل العباد ظاهر ابن المرحوم الحاج عبد الرحمن غفر ذنوبهما ١٣٢٠)

(هذا كتاب الخمس منه قدس سره الشريف)

(بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين)

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين

كتاب الخمس

وهو حق مالي فرضه الله تعالى على عباده فقال تبارك وتعالى في محكم كتابه واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل إن كنتم آمنتم بالله وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان والله على كل شيء قدير وقال الصادق عليه السلام فيما رواه في الوسائل عن الصدوق في الفقيه مرسلا وفي الخصال مسندا إن الله لا إله إلا هو لما حرم علينا الصدقة أنزل لنا الخمس فالصدقة علينا حرام والخمس لنا فريضة والكرامة لنا حلال فهو على إجماله مما لا ريب فيه بل هو من الضروريات التي يخرج منكرها عن زمرة المسلمين وتفصيله يتوقف على شرح ما يتعلق هذا الحق ومستحقيه ففيه فصلان وينبغي قبل الخوض في المقصد التنبيه على أمر وهو أنه يظهر من جملة من الأخبار أن الدنيا بأسرها ملك لرسول الله وأوصيائه عليه وعليهم السلام ولهم التصرف فيها بما يريدون من الأخذ والعطاء منها رواية أبي بصير عن الصادق عليه السلام قال قلت له أما على الإمام زكوة فقال أحلت يا أبا محمد أما علمت أن الدنيا والآخرة للإمام يضعها حيث يشاء ويدفعها إلى من يشاء جائز له ذلك من الله إن الإمام لا يبيت ليلة أبدا ولله في عنقه حق يسأله عنه وخبر ابن ريان قال كتبت إلى العسكري عليه السلام روي لنا أن ليس لرسول الله صلى الله عليه وآله من الدنيا إلا الخمس فجاء الجواب أن الدنيا وما عليها لرسول الله صلى الله عليه وآله وفي مرسل محمد بن عبد الله المضمر الدنيا وما فيها لله ولرسوله ولنا فمن غلب على شيء منها فليتق الله وليؤد حق الله وليبر إخوانه فإن لم يفعل ذلك فالله ورسوله ونحن براء منه وفي خبر آخر عن الباقر عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وآله خلق الله تعالى آدم وأقطعه الدنيا قطيعة فما كان لآدم فلرسول الله وما كان لرسول الله فهو للأئمة من آل محمد صلى الله عليه وآله وفي خبر أبي سيار قال أبو عبد الله عليه السلام أو ما لنا من الأرض وما أخرج الله منها إلا الخمس يا أبا سيار الأرض كلها لنا فما أخرج الله منها من شيء فهو لنا الحديث وفي خبر أبي خالد الكابلي عن أبي جعفر عليه السلام قال وجدنا في كتاب علي عليه السلام إن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين أنا وأهل بيتي أورثنا الأرض ونحن المتقون والأرض كلها لنا فمن أحيى أرضا من المسلمين فليعمرها وليؤد خراجها إلى الإمام من أهل بيتي وله ما أكل منها الحديث إلى غير ذلك من الأخبار ومما يؤيده قوله صلى الله عليه وآله في خطبة الغدير ألست أولى بكم من أنفسكم واعتراف المخاطبين به ثم إثباته لعلي عليه السلام فإن كونه أولى بهم من أنفسهم يستلزم كونه أحق منهم بالتصرف في أموالهم ولا نعني بالملكية إلا هذا ولكن قد يقال بعدم إمكان الالتزام بهذا الظاهر فإنه كاد أن يكون مخالفا للضرورة ولم ينقل عن أحد من الأصحاب التعبد بهذا الظاهر عدا ابن أبي عمير فيما حكاه عنه السندي بن الربيع حيث قال على ما نقل عنه أن ابن أبي عمير لم يكن يعدل بهشام بن الحكم شيئا وكان لا يغب إتيانه ثم انقطع عنه وخالفه وكان سبب ذلك أن أبا مالك الحضرمي كان أحد رجال هشام وقع بينه وبين ابن أبي عمير ملاحاة في شيء من الإمامة قال ابن أبي عمير إن الدنيا كلها للإمام على جهة الملك وأنه أولى بها من الذين في أيديهم وقال أبو مالك أملاك الناس لهم إلا ما حكم الله به للإمام من الفيء والخمس والمغنم فذلك له وذلك أيضا قد بين الله للإمام عليه السلام أين يضعه وكيف يصنع به فتراضيا بهشام بن الحكم وصارا إليه فحكم هشام لأبي مالك على ابن أبي عمير فغضب ابن أبي عمير وهجر هشاما بعد ذلك ولكن خبير بأن الملكية التي قصدت بهذه الروايات ليست ملكية منافية لمالكية سائر الناس لما جعلهم الله لهم كسهمهم من الخمس بل ملكية من سنخ ملكية الله تبارك وتعالى لما في أيديهم نعم قضية التعبد بظاهر هذه الروايات هو الالتزام بأن حال سائر الناس بالنسبة إلى ما بأيديهم من أموالهم بالمقايسة إلى النبي صلى الله عليه وآله وأوصيائه عليهم السلام حال العبد الذي وهبه مولاه شيئا من أمواله ورخصه في أن يتصرف فيه كيف يشاء فذلك الشيء يصير ملكا للعبد حقيقة بناء على أن العبد يملك ولكن لا على وجه ينقطع علاقته عن السيد فإن مال العبد لا يزيد عن رقبته فهو مع ماله من المال ملك لسيده ومتى شاء سيده أن ينتزع منه ماله جاز له ذلك فيصح إضافة المال إلى سيده أيضا بل سيده أحق به من نفسه وأولى بإضافة المال إليه فمن الجائز أن يكون ما في أيدي الناس بالإضافة إلى ساداتهم كذلك فإن الدنيا وما فيها أهون على الله من أن يجعلها ملكا لأوليائه ولا يمكن استكشاف عدمه من إجماع أو ضرورة فإن غاية ما يمكن معرفته بمثل هذه الأدلة هي أن الأئمة عليهم السلام كانوا ملتزمين في مقام العمل بالتجنب عما في أيدي الناس وعدم استباحة شيء منها إلا بشيء من الأسباب الظاهرية المقررة في الشريعة وهذا لا يدل على أنه لم يكن لهم في الواقع إلا هذا فلا مانع عن التعبد بظواهر النصوص المزبورة المعتضدة بغيرها من المؤيدات العقلية والنقلية نعم لو كان مفادها الملكية الغير الجامعة لملكية سائر الناس كحصتهم من الخمس لكانت مصادمة للضرورة ولكنك عرفت أنه ليس كذلك ويظهر من مخاصمة أبي مالك مع ابن أبي عمير في القضية المزبورة أنه زعم أن ابن أبي عمير أراد هذا المعنى من الملكية فأنكره عليه وصدقه هشام في ذلك وهو في محله على تقدير كونه كما زعم ولكن لا يظن بابن أبي عمير إرادته والله العالم

الفصل الأول فيما يجب فيه

وهو سبعة على الأصح الأول غنائم دار الحرب وهذا القسم على إجماله هو القدر المتيقن مما يفهم حكمه بنص الكتاب يدل عليه كثير من الأخبار وقضية عموم الكتاب بعض الأخبار الدالة عليه كخبر أبي بصير عن الباقر عليه السلام أنه قال كل شيء قوتل عليه على شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله فإن لنا خمسه ولا يحل لأحد أن يشتري من الخمس شيئا حتى يصل إلينا حقنا بل وكذا إطلاق كثير من معاقد إجماعاتهم المحكية كصريح المتن وغيره أن الغنائم التي يجب فيها الخمس عم ما حواه العسكر وما لم يحوه من أرض وغيرها ما لم يكن مغصوبا من مسلم أو معاهد ونحوهما من محترمي المال فلا ينبغي الاستشكال فيه كما أنه لا ينبغي التأمل في وجوب الخمس في

الملاحاة: المنازعة

بيان وجوب الخمس في الغنائم

على مالكه وكونه مغصوبا على من أخذه ولو بوسائط واستيلاء الكافر عليه بعد ما لا ينفي حرمته كما هو واضح ويحكى عن صاحب الحدائق أنه أنكر التعميم على الأصحاب بتعميم الخمس على ما يحول وينقل من الغنائم دون غيره من الأراضي والمساكن مستظهرا ذلك من الأخبار المشتملة على قسمة الغنائم أخماسا وأسداسا عليهم وعلى الغانمين حيث إن موردها ما عدا الأراضي فإنها لا تقسم على الغانمين بل هي ملك لجميع المسلمين إلى يوم القيمة كما نطق بها الأخبار وكذا الأخبار الواردة في أحكام الأراضي الخراجية فإنه لا تعرض في شيء منها لحال الخمس وفيه أن تقسيم المنقول على الأئمة الخمسة أو الستة لا يشعر بأن مورد الخمس هو وعلى تقدير بعد لا نسلم وأما ما دل على أن الأراضي المفتوحة عنوة ملك للمسلمين فهي غير آبية عن التقييد بالآية الشريفة وغيرها مما عرفت وأما ما ورد في بيان أحكامها فلا أنه يظهر منها أنه ليس على من تقبل منها شيء عدا الخراج الذي يأخذه السلطان ولكن هذا لا ينفي استحقاق بني هاشم منها الخمس بل ربما يستشعر من الأخبار الواردة في تحليل حقهم لشيعتهم ثبوت الخمس فيها ولكنه عليه السلام جعل شيعته في حل من ذلك لتطيب ولادتهم مع إمكان أن يكون هذا من باب مصلحة عمل الجائر وأنه كأنما كما هو الشأن بالنسبة إلى حقوق سائر المسلمين فيكون الاجتزاء بما أخذه الجائر باسم الخراج بدلا عن أجرة الأرض من قبيل الاجتزاء بما يأخذه باسم الزكوة والخمس فالأظهر ثبوت الخمس فيها ولكن لا يجب على من تقبلها شيء عدا خراجها ويتفرع على هذا جواز الحكم بملكية رقبة الأرض المفتوحة عنوة فيما لو وجد شيء منها تحت يد مسلم وإن علم بكونه غانما إذا احتمل انتقاله إليه من سهم الخمس بوجه سائغ بأن كان بإمضاء الإمام عليه السلام أو نوابه ولا فرق في وجوب الخمس فيما يغتنم من دار الحرب بين كونه قليلا أو كثيرا لإطلاق أدلته السالم عما يصلح لتقييده فما عن ظاهر غرية المفيد من اشتراط بلوغ عشرين دينارا مع شذوذه غير معروف موافق له محجوج بما عرفت وينبغي أن يستثنى من الغنائم التي يتعلق بها الخمس ما ورد فيه دليل الخصوص على أنه ملك لأشخاص خاصة كصفوة المال التي منها قطائع الملوك التي وردت الأخبار أنها للإمام خاصة وسلب المقتول الوارد فيه أنه لقاتله ونحو ذلك فإن ظهور الأخبار الخاصة في إرادة ملكية الجميع أقوى من إرادته من الآية والروايات الواردة في الخمس كما لا يخفى وكذا ينبغي استثناء المؤنة المصروفة في ضبط الغنيمة ونقلها مما كان وضعه على الغانمين مما لو أصر إرادته ومنافيا للعدل والإنصاف خصوصا فيما لو كان سهمه أقل من مصرفه والله العالم بقي الكلام في تفسير الغنيمة الواردة في الكتاب فأقول وربما يظهر من كلمات غير واحد أن الغنيمة في اللغة اسم لكل ما استفيد واكتسب كما يلوح بذلك ما في مجمع البحرين حيث قال الغنيمة في الأصل هي الفائدة المكتسبة ولكن اصطلح جماعة على أن ما أخذ من الكفار إن كان من غير قتال فهو فيء وإن كان مع القتال فهو غنيمة وإليه ذهب الإمامية وهو مروي عن أئمتنا عليهم السلام ما اصطلحوا عليه عرف خاص ربما ينزل عليه إطلاق الآية بشهادة السياق كما حكي ذلك عن كثير من المفسرين والأكثر من الأصحاب يستدلون بإطلاق الآية لإثبات الخمس في سائر الأنواع الآتية بل ربما الاستدلال بها الأصحاب عدا شاذ منهم بل عن الرياض دعوى الإجماع على عموم الآية وعن المنتهى في المفسر قال الغنائم كلما استفيد بالحرب من الأموال وما استفيد من المعادن والغوص والكنوز والعنبر وكلما فضل من أرباح التجارات والزراعات والصناعات من المؤنة والكفاية طول السنة على الاقتصاد ونحوه فسرها الشهيد في الدروس ومحكي البيان وعن الطبرسي في مجمع البيان أيضا نحوه بل ادعى أن اسم الغنيمة في عرف اللغة يطلق على جميع ذلك أقول الظاهر أن هؤلاء الأعلام أيضا أرادوا بما ذكروه معنى الغنيمة التي يتعلق بها الخمس وينزل عليها إطلاق الآية وإلا فهي بحسب ظاهر اسم لكل ما استفيد فينبغي أن يحمل عليه إطلاق الآية إلا أن يدل دليل من نص أو إجماع على خلافه كما يشهد لذلك مضافا إلى ذلك ما حكي عن أبي عبد الله عليه السلام في تفسير قوله تعالى واعلموا أنما غنمتم من شيء الآية هي والله الإفادة يوما بيوم إلا أن أبي جعل شيعته في حل ليزكوا ويؤيده أيضا موثقة سماعة قال سألت أبا الحسن عليه السلام عن الخمس فقال في كل ما أفاد الناس من قليل أو كثير وصحيحة ابن سنان قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول ليس الخمس إلا في الغنائم خاصة فإن مقتضى إبقاء الحصر على حقيقته حمل الغنائم على مطلق الاستفادة والتكسب إلى غير ذلك من الأخبار المشعرة بإرادة الدالة عليه لكن ربما جعل في ذلك باستلزامه تخصيص الأكثر وفيه أولا المنع إذ لا يبقى كل ما يدخل في الملك ولو بسبب قهري من إرث ونحوه الاستفادة والاكتساب وعلى تقدير تسليم الصدق وعدم انصراف إطلاق اللفظ عنه فنقول إن مقتضى عموم الكتاب والسنة ثبوت الخمس في الجميع لكن يستكشف بواسطة الإجماع والسيرة وغيرهما من الأدلة الآتية أن أولياء الخمس قد زهدوا عنه ورفعوا اليد عن حقهم في كثير من الموارد التي لم يدل عليه دليل خاص منه على دعائم وإرفاقا بشيعتهم كما يؤيده قوله عليه السلام في بعض الأخبار الآتية في تحليل الخمس إن الناس كلهم يعيشون في فضل مظلمتنا إلا أنا أحللنا شيعتنا من ذلك ويؤيده أيضا جملة من الأخبار المعتبرة الدالة على ثبوت الخمس في بعض الأشياء كالميراث والهبة ونحوهما مما أشكل الالتزام به في مقام العمل كما ستوضحه فإن توجيه تلك الأخبار بما ذكرنا من أحسن محاملها بعد عدم إمكان العمل بظاهرها والله العالم الثاني مما يجب فيه الخمس المعادن بلا خلاف فيه بل إجماعا كما عن غير واحد نقله ويدل عليه مضافا إلى الإجماع وعموم الكتاب بعض الأخبار المتقدمة خصوص جملة من الأخبار منها ما رواه في الوسائل عن الصدوق بإسناده عن ابن أبي عمير عن غير واحد عن أبي عبد الله عليه السلام قال الخمس على خمسة أشياء على الكنوز والمعادن والغوص والغنيمة ونسي ابن أبي عمير الخامس وفي الخصال بإسناده عن عمار بن مروان قال سمعت أبا عبد الله يقول فيما يخرج من المعادن والبحر والغنيمة والحلال المختلط بالحرام إذا لم يعرف صاحبه والكنوز الخمس وعن الشيخ والكليني في الصحيح عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال سألته عن معادن الذهب والفضة والصفر والحديد والرصاص فقال عليها الخمس جميعا وعن الحلبي في الصحيح في حديث قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الكنز كم فيه قال الخمس وعن المعادن كم فيها قال الخمس وعن الرصاص والصفر والحديد وما كان في المعادن كم فيها قال يؤخذ منها كما يؤخذ من معادن الذهب والفضة وعن الصدوق بإسناده نحوه وصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال سألته عن المعادن ما فيها فقال كل ما كان ركازا ففيه الخمس قال ما عالجته بمالك ففيه ما أخرج الله سبحانه منه من حجارته مصفى الخمس وفي صحيحة محمد بن مسلم قال سألت أبا جعفر عليه السلام عن الملاحة فقال وما الملاحة فقال أرض

الخمس في الغنائم

وجوب الخمس في المعادن

سبخة مالحة يجتمع فيها الماء فيصير ملحاً فقال هذا المعدن فيه الخمس فقلت والكبريت والنفط يخرج من الارض فقال هذا واشباهه فيه الخمس وعن الصدوق في الفقيه نحوه الا ان فيه فقال مثل المعدن فيه الخمس الى غير ذلك من الاخبار التى سيأتى ذكرها ان شاء الله فلا اشكال في اصل الحكم وانما الاشكال في تحديد موضوعه فانه قد اختلف في ذلك كلمات الاصحاب واللغويين اما اللغويون فظاهرهم الاتفاق على ان المعدن اسم مكان كما هو مقتضى وضعه بحسب الهيئة وربما علية العرف في موارد استعماله ففى القاموس المعدن كمجلس منبت الجواهر من ذهب ونحوه لاقامة اهله فيه دائماً او لانبات الله تعالى اياه فيه ومكان كل شيء فيه اصله وفي الصحاح عدن البلد توطنه وعدن الابل بمكان كذا لزمته فلم تبرح منه جنات عدن اى جنات اقامة ومنه سمى المعدن بكسر الدال لان الناس يقيمون فيه صيفاً وشتاء ومركز كل شيء معدنه وفي النهاية الاثيرية في حديث بلال بن الحرث انه اقطعه معادن القبلية المعادن التى يستخرج منها جواهر الارض كالذهب والفضة والنحاس وغير ذلك واحدها المعدن والعدن الاقامة والمعدن مركز كل شيء ومنه الحديث وفي مجمع البحرين جنات عدن اى جنات اقامة الى ان قال ومنه سمى المعدن كمجلس لان الناس يقيمون فيه الصيف والشتاء ومركز كل شيء معدنه والمعدن مستقر الجوهر وهذه الكلمات كما تراها لا اختلاف فيها من حيث المفاد وهى باسرها متفقة الدلالة على ان المعدن اسم للمحل لا للحال كما انها متفقة الدلالة على ان المعدن له معنيان عام وخاص وظاهر الجميع انه متى اطلق اسم المعدن من غير اضافة الى شيء يراد به معناه الخاص وهو المكان الذى يستخرج منه جواهر الارض كما في عبارة النهاية او منبت الجواهر كما في عبارة القاموس او مستقرها كما في المجمع واما الصحاح فلم يصرح بمعنى مطلقه بل اوكله الى وضوحه واما مع الاضافة فيصح اطلاقه على مركز كل شيء اى مكانه الذى خلق فيه بالطبع لا مطلق ما ركز فيه ولو بالعرض فيطلق على الارض المشتملة على نوع خاص من التراب او الحجر او الرمل ونحوه انه معدن هذا الشيء ولكنه لا ينسبق الى الذهن من اطلاق اسم المعدن مثل هذه الاشياء بل ينصرف الى المعنى الاول وهل هو لشيوع ارادته من مطلقه او لكونه اكمل افراد المطلق او لصيرورته حقيقة فيه كما ربما يستشعر من كلمات اللغويين احتمالات لا يخلو اولها عن قوة واما الاصحاب فظاهرهم الاتفاق على انه اسم للحال لا للمحل فانهم عرفوه بما استخرج من الارض وقد اختلفوا من حيث التعميم والتخصيص ففى المسالك قال المعادن جمع معدن بكسر الدال وهو هنا كلما استخرج من الارض مما كان منها بحيث يشتمل على خصوصية يعظم الانتفاع بها ومنها الملح والجص وطين الغسل وحجارة الرحى والمغرة واشتقاقها من عدن بالمكان اذا اقام به لاقامتها في الارض انتهى وفي الروضة المعدن بكسر الدال وهو ما استخرج من الارض مما كانت اصله ثم اشتمل على خصوصية يعظم الانتفاع بها كالملح والجص وطين الغسل وحجارة الرحى والجواهر من الزبرجد والعقيق والفيروزج وغيرها وفي الدروس لم يفسر المعدن ولكن صرح بان منها المغرة والجص والنورة وطين الغسل والعلاج وحجارة الرحى وتوقف غير واحد في صدق اسم المعدن عرفا على مثل هذه الاشياء التى ليست بخارجة من مسمى الارض عرفا بل ربما منعه بعضهم مستشهدا لذلك بكلام العلامة وابن الاثير الآتيين في عبارة المدارك وفي المدارك بعد ان نقل في تفسير المعدن عبارة القاموس كما قدمنا نقلها قال وقال ابن الاثير في النهاية المعدن كلما خرج من الارض مما يخلق فيها من غيرها مما له قيمة وقال العلامة في التذكرة المعادن كلما خرج من الارض مما يخلق فيها من غيرها مما له قيمة سواء كان منطبعا بانفراده كالرصاص والصفر والنحاس والحديد او مع غيره كالزيبق او لم يكن منطبعا كالياقوت والفيروزج والبلخش والعقيق والبلور والسبج والكحل والزرنيق والمغرة والملح او كان مائعا كالقير والنفط والكبريت عند علمائنا اجمع ونحوه قال في المنتهى وقد يحصل التوقف في مثل المغرة ونحوها للشك في اطلاق اسم المعدن عليها على سبيل الحقيقة وانتفاء ما يدل على وجوب الخمس فيها على الخصوص وجزم الشهيد بانه يندرج في المعادن المغرة والجص والنورة وطين الغسل وحجارة الرحى وفي الكل توقف انتهى كلام صاحب المدارك وفي الرياض بعد ان نقل عن الشهيد الجزم بدخول الامثلة المزبورة في المعادن قال وتوقف فيه جماعة من متأخرى المتأخرين قالوا للشك في اطلاق اسم المعدن عليها على سبيل الحقيقة وانتفاء ما يدل على وجوب الخمس فيها على الخصوص وهو في محله انتهى والعجب من صاحب المدارك وجمع ممن تأخر عنه ممن عثرنا على كلماتهم انهم نقلوا عن ابن الاثير في تفسير المعدن العبارة التى نقلها في المدارك وجعلوا كلامه معارضا لكلام صاحب القاموس ورجح بعضهم على كلام صاحب القاموس بان المثبت مقدم على النافى مع ان عبارة النهاية ليست الا كما قدمنا نقلها وهى ليست مخالفة لما في القاموس الا في مجرد التعبير فلعل لابن الاثير نهاية اخرى غير ما لدينا او ان النهاية التى نقل عنها في المدارك كانت مشتملة على هذه الزيادة او انه ذكر ابن الاثير هذه العبارة التى نسبوها اليه في مقام اخر لم نطلع عليه وكيف كان فقد عرفت انه لا اختلاف بين اللغويين في تفسير المعدن وانه اسم للمحل واما الفقهاء فقد جعلوه باسرهم اسما للحال فكان منشأه ان غرضهم يتعلق الا ببيان ما تعلق به الحكم الشرعى وهو ما استخرج من المعدن لا نفسه فسموه معدنا تسمية للحال باسم المحل والخلاف انهم في مثل حجر الرحى وطين الغسل ونحوه نشأ من الخلاف في صدق اسم المعدن عرفا على مركز مثل هذه الاشياء كما يقتضيه اطلاق كلمات اللغويين عند تفسيرهم لمعناه الاعم ام يشترط في صدق اسمه عرفا كون ما يستخرج منه من غير جنس الارض عرفا كما ربما يستشعر من تفسير القاموس حيث قال مكان كل شيء فيه اصله فانه مشعر باشتراط المغايرة واعتبار الفرعية بل لا يبعد ان يدعى ان هذا هو منصرف كلام من عداه ايضا ممن قال بان مركز كل شيء معدنه حيث ان المتبادر منه ارادة الاشياء الخارجة عن مسمى الارض وكيف كان فاستفادة ثبوت الخمس في مطلق المعادن بهذا المعنى من الاخبار مشكل فان المتبادر ومنها ما عدا صحيحة محمد بن مسلم خصوصا من قوله عليه السلام في صحيحة زرارة التى وقع فيها السؤال عما في المعادن كل ما كان ركازا ففيه الخمس وما عالجته بمالك ففيه مما اخرج الله سبحانه منه من حجارته مصفى الخمس انما هو ارادتها بالمعنى الاخص الذى ادعينا انصراف اسم المعدن اليه ولا اقل من اجمالها وعدم ظهورها في ارادة الاعم واما صحيحة محمد بن مسلم التى وقع فيها السؤال عن الملاحة وان كانت صريحة في ارادة الاعم بناء على ما رواه الشيخ من قوله عليه السلام في الجواب هذا المعدن فيه الخمس ولكنك عرفت انه عليه السلام على ما رواه الصدوق قال هذا مثل المعدن فلا تدل حينئذ على المدعى بل على خلافه ادل ولذا استدل في الرياض بهذه الرواية لاثبات ان

للمغرة الطين الاحمر يصبغ به لغة

المتبادر منها المعنى الاخص ثم يفهم منها على هذا التقدير ايضا كون الملح والنفط والكبريت ونحوها من الامور المتكونة في الارض من غير جنسها مما يعد في العرف من اشباه المذكورات ملحقة بالمعادن في وجوب الخمس فيها دون مثل حجارة الرحى وطين الغسل والجص مما لم يعلم اندراجه في عموم واشباهه الوارد في الصحيحة وان تعقلنا بصدق اسم المعدن عليه عرفا بمعناه الاعم اللهم الا ان يقال بان ثبوت الخمس في هذه الاشياء والحاقها بالمعادن في هذه الصحيحة كاشف عن ان المراد بالمعادن في الاخبار الحاصرة للخمس في خمسة معناه الاعم والا لم يكن الحصر حاصرا بل يكشف عن ان المراد في نفس هذه الرواية التى فرع الخمس عليه مطلقه فان الارض السبخة التى يجتمع فيها الماء فيصير ملحا لدى العرف ايضا لا يسمى معدن الملح بل شئ فالمشتبه يرد على ما ينسبق الى الذهن من معدن لا معدن الذهب ونحوه مع اعتضاده بفهم الاصحاب وظهور كلماتهم بل صراحة جملة منها في دوران الحكم مدار صدق اسم المعدن في العرف واختلافهم في بعض الموارد انما هو في تشخيص الصداق لا في عموم الحكم فالاظهر ثبوت الخمس في جميع ما يخرج من الارض مما يسمى في العرف معدنا بمعناه الاعم ولكن قد يخفى الصدق العرفى على بعض الاشياء كارض الجص والنورة وما يتخذ منه حجارة الرحى ونحوه فانه ليس بنظر العرف غالبا الا كسائر قطع الارض المشتملة على خصوصية يعظم الانتفاع بها للبناء او اتخاذ الادوات الخزفية ونحوها بل قد لا يشك في عدم الصدق وصحة سلب الاسم عنه كما لو كان ما يتخذ منه حجر الرحى مثلا جبلا عظيما او مكانا واسعا من الارض لا بالاحجار ونحوها من الاشياء كما انه قد ينعكس الامر كما لو كان نوع خاص من الحجر ممتاز عن سائر انواعه باوصاف خاصة مخلوقا في موضع معين من الارض ككنز مدفون فيها فانه لو سئل في العرف عن ماخذ هذه الحجارة يقال ان لها معدن خاص وكيف كان فالمدار على التسمية في العرف لا على نحو المسامحة والتجوز ففى الموارد التى يصح اطلاق اسم المعدن عليها حقيقة ولا يصح سلبه عنها عرفا يجب الخمس فيما يستخرج منها سواء كانت منطبعة كالذهب والفضة والرصاص او غير منطبعة كالياقوت والزبرجد والكحل او مائعة كالقير والنفط والكبريت واما الموارد التى يشك في صحة اطلاق الاسم عليه على سبيل الحقيقة فينفى وجوبه من هذه الجهة بالاصل ولكن ربما يتعلق به الوجوب من حيث اندراجه في ارباح المكاسب فيراعى فيه شرائطه من زيادته على مؤنة السنة وقصد التكسب ان اعتبرناه وغير ذلك مما ستعرف وهل يعتبر النصاب فيما يجب الخمس فيه من المعادن فيه في قدره خلاف ففى صريح السرائر ومحكى الخلاف وظاهر غيرهما ممن اطلق القول بالوجوب ولم يصرح بالاشتراط انه يجب فيه الخمس مطلقا قليلا كان او كثيرا بعد وضع مقدار المؤنة اى مؤنة الاخراج والتصفية بل في الدروس نسبته الى الاكثر وفي السرائر قال في رد الشيخ القائل باعتبار النصاب اجماع الاصحاب منعقد على وجوب اخراج الخمس من المعادن جميعها على اختلاف اجناسها قليلا كان المعدن او كثيرا ذهبا كان او فضة من غير اعتبار مقدار انتهى واما مقدار المؤنة فيظهر من كلماتهم تصريحا وتلويحا انه لا خلاف بينهم في عدم وجوب خمسه كما ستعرف تحقيقه عند تعرض المصنف رحمه الله ان شاء الله وحكى عن ابى الصلاح الحلبى انه اعتبر بلوغ قيمته دينارا واحدا وقيل لا يجب حتى يبلغ عشرين دينارا كما عن الشيخ في النهاية والمبسوط وابن حمزة في الوسيلة ووافقهما غير واحد من المتأخرين بل في المدارك نسبته الى عامتهم وهذا هو المروى صحيحا في التهذيب عن احمد بن محمد بن ابى نصر قال سألت ابا الحسن عليه السلام عما اخرج من المعدن من قليل او كثير هل فيه شيء قال لا شيء حتى يبلغ ما يكون في مثله الزكوة عشرين دينارا ولكن مع ذلك القول الاول اكثر قائلا من القدماء كما سمعت عن الدروس نسبته الى الاكثر بل عن الشيخ في الخلاف دعوى الاجماع عليه كما انه هو ظاهر عبارة السرائر المتقدمة انفا الا ان غرض الحلى على ما يعطيه سوق عبارته دعوى الاجماع على اصل وجوب الخمس في المعادن من غير اشتراطه بشيء كما في الغوص لا على نفى الاشتراط كما لا يخفى على من لاحظ مجموع كلامه وكيف كان فمستندهم بحسب الظاهر ليس الا اطلاقات الادلة ولا يخفى عليك ان اشهار هذا القول بين القدماء واخذهم باطلاق النصوص المتضمنة لوجوب الخمس في المعادن من غير تفصيل واعراضهم عن النص المزبور مع صحته وصراحته في نفى وجوب شيء عليه ما لم يبلغ النصاب ووضوح عدم صلاحية مثل هذه المطلقات التى يمكن الخدشة في اطلاق كثير منها من حيث هو بورودها في مقام بيان اصل التشريع لمعارضة النص الخاص مما يوهن التعويل عليه لذا لم يرجحه المصنف مما يزيدها وهنا ما حكى عن الشافعى في احد قوليه عن غيره ايضا من العامة القول بوجوب الزكوة في معدن الذهب والفضة واشعار الرواية بارادتها فيحتمل ان يكون غرض السائل بقوله هل فيه شيء الزكوة فاجابه عليه السلام بانه ليس فيه شيء حتى يبلغ ما يكون في مثله الزكوة يعنى ليس فيه زكوة حتى يبلغ نصابها فتكون الرواية على هذا التقدير جارية مجرى التقية كما يؤيد هذا الاحتمال انه لو كان المقصود انه بعد بلوغ النصاب يكون فيه الخمس لكان محتاجا الى بيان زائد بخلاف ما لو كان المراد به الزكوة فانه يفهم من سوق التعبير ويؤكده وهنها ايضا بعد ارتكاب التقييد ببلوغ العشرين في صحيحة محمد بن مسلم المصرحة بوجوب الخمس في الملح المتخذ من الارض السبخة المالحة التى يجتمع فيها الماء فيصير ملحا فان هذه الصحيحة وان لم تكن مسوقة لبيان الاطلاق من هذه الجهة الا ان تنزيلها على ارادة ما لو كان الملح المتخذ من مثل هذه الارض بعد وضع المؤنة بالغا هذا الحد لا يخلو عن بعد اذ قلما يتفق حصول مثل الفرض هذا ونحوه يغلب على الظن ان احمد بن محمد بن ابى نصر كان عارفا بانه ليس في المعدن زكوة وانه لو كان فيه شيء لكان هو الخمس اما بواسطة سماعه خبر الدينار الاتى الذى رواه محمد بن على بن ابى عبد الله او غيره ذلك من الروايات او واصلة اليه ولا اقل من انه كان يحتمل ذلك لانه على ما في التذكرة مذهب ابى حنيفة الذى هو من اشهر المذاهب في زمانه فمن المستبعد ان لا يحتمله اصلا ويقصد من الاطلاق نفى خصوص الزكوة فالظاهر ان مراده بقوله هل فيه شيء ما يعم الخمس او الاعم كما هو مقتضى اطلاق السؤال ومما يوهن احتمال ارادة خصوص الخمس قوة احتمال وقوع هذه الصحيحة بعد صحيحته الاخرى الواردة في الكنز عن ابى الحسن الرضا عليه السلام قال سألته عما يجب فيه الخمس من الكنز قال ما يجب في مثله الزكوة ففيه الخمس فالمراد بابى الحسن في هذه الصحيحة ايضا على هذا الرضا عليه السلام فاريد بها بيان اتحاد حكم المعدن مع الكنز وانه ليس في المعدن ايضا شيء حتى يبلغ ما يكون في مثله الزكوة كما في الكنز وكيف كان فالصحيحة كادت تكون صريحة في انه لا شيء فيه ما لم يبلغ النصاب احتمال ارادة خصوص الزكوة وجريها مجرى التقية مع مخالفته للاصل والظاهر مما لا ينبغى الاعتناء به مما نبهنا اليه من بعد التقييد في مثل صحيحة

المعادن منطبعة او غير منطبعة او مائعة

هل يعتبر في خمس المعادن بلوغ عشرين دينارا

فی بادی الرأی ولکن انصرافه عنه بحسب الظاهر بدوی ولذلک لم یلتفت الیه احد من الاصحاب ولم یعتبر الاجماع شرطا فی وجوب الخمس فالقول بکفایة بلوغ مجموع النصاب مطلقا ان لم یکن اقوی فهو احوط وهل یعتبر اتحاد المعدن قولان اظهرهما الاول کما صرح به شیخنا المرتضی ره وقواه فی الجواهر لظهور الصحیحة المتقدمة فی المعدن الواحد مع ظاهر غیر واحد انه توقف فی المسئلة وعن صریح کاشف الغطاء وظاهر الدروس عدم اعتبار هذا الشرط وانضمام ما اخرجه من معدن الی الاخر فی اعتبار النصاب نعم لا یعتبر اتحاد ما اخرجه من معدن واحد بالنوع فلو کان ما استخرج منه مشتملا علی الذهب والفضة والنحاس والرصاص مثلا لوحظ قیمة المجموع بلا خلاف فیه علی الظاهر عند القائلین باعتبار النصاب بل فی الجواهر احتمل رجوع قول من لم یعتبر اتحاد المعدن الیه هذا عدی کاشف الغطاء المصرح بخلافه کما یحتمل ان یکون مرادهم فیما اذا کانت المعادن متقاربة فی ارض واحدة علی وجه عد المجموع بمنزلة الواحد والله العالم ولو اشترک جماعة فی الاستخراج بحیث صار المحصل مشترکا بینهم اذا بلغ نصیب کل منهم النصاب فلا شبهة فی وجوب الخمس علیهم واما اذا لم یبلغ ففی الجواهر حکی عن غیر واحد التصریح بعدم الوجوب وقال بل لا اعرف من صرح بخلافه لکن قد یقال بظهور صحیح ابن ابی نصر السابق بل وغیره من الاخبار بخلافه کما اعترف به الشهید فی بیانه وهو احوط ان لم یکن اولی بل قد یدعی ظهور الصحیح المذکور فی عدم اعتبار ذلک فی المتعدد من غیر الشرکاء ایضا وان کان بعیدا جدا ان لم یکن ممنوعا انتهی وقال شیخنا المرتضی ره ولو اشترک جماعة فی الاستخراج بحیث صار المخرج مشترکا بینهم فصرح بعض باعتبار بلوغ نصیب کل منهم النصاب وظاهر الصحیحة عدم اعتبار ذلک انتهی اقول دعوی ظهور الصحیحة فی عدم اعتبار ذلک متجهة لو لم نعتبر خصوصیة الفاعل وقلنا بان الاعتبار ببلوغ ما اخرج من المعدن من حیث هو عشرین دینارا من ای شخص حصل وبای کیفیة تحقق فلا یتفاوت الحال بین ان یکون المتعدد شرکاء ام غیر شرکاء بل ولا بین کون فعلهم فی زمان واحد او فی ازمنة مختلفة فانه یصدق علی کل تقدیر علی ما اخرج من المعدن انه بلغ حد النصاب وقد سمعت عن الجواهر ان ارادة هذا المعنی من الصحیحة بعیدة جدا بل ممتنعة ای مقطوع العدم وکون عمل المجموع فی صورة الشرکة یعد عملا واحدا فی العرف بخلاف صورة استقلال کل منهم بعمله لا یصلح فارقا بین المقامین فان وحدة العمل لو سلمنا انسباقها الی الذهن من النص فمنشأه انصراف الذهن الی قیامه بفاعل واحد والا فلا انصراف جزما عند ارادة الاعم کما لو وقع السؤال عما اخرجه ال فلان من المعدن فاجیب بانه اذا کان ما اخرجوه بالغا حد النصاب فالاظهر اعتبار بلوغ نصیب کل منهم النصاب فان المتبادر من الصحیحة سؤالا وجوابا بواسطة المناسبات المغروسة فی الذهن لیس الا ارادة حکم ما یستفیده الشخص من المعدن مباشرة او تسبیبا فهی بمنزلة ما لو قال سئلته عما یستفیده الشخص من المعدن ولولا انسباق هذا المعنی الی الذهن من النص لا یکاد یسلم شیء من الفروع المذکورة فی المقام من النصوص لو اوردة علیه طردا او عکسا مما لا یلتزم به احد کما لا یخفی علی المتامل فلیتامل وهل الاستخراج من المعدن شرط فی تعلق الخمس بما اخرج منه فلو اخرجه حیوان وطرحه فی مکان اخر او کان ذلک بجریه السیل ونحوه فاغتنمه احد من ذلک المکان فلا خمس علیه ام لا یعتبر ذلک بل العبرة بخروجه من المعدن ولو بفعل الحیوان ونحوه وجهان ربما یؤیدنا الاخیر تصریحهم بانه لو وجد شخص المعدن فی ملک غیره فاخرجه فهو للمالک وعلیه الخمس فان مقتضاه ان لا یکون لخصوصیة المخرج مدخلیة فی ذلک وان الاعتبار بکون الشیء ماخوذا من المعدن ولو بسبب غیر اختیار محاصل غیر المغتنم المکلف باعطاء الخمس ویؤیده ایضا ما عن الاکثر من ان العنبر اذا اخذ من وجه الماء او من الساحل معدن مع ان وجه الماء والساحل بحسب الظاهر لیس معدنا للعنبر ولکن عن المحقق الاردبیلی المناقشة فی هذا الحکم بان المتبادر من الادلة ما استخرج من معدن لا مثل ذلک الا ان یکون معدن العنبر وجه الماء وعن کاشف الغطاء التصریح بانه لو وجد شیئا من المعدن مطروحا فی الصحراء فاخذه فلا خمس وهذا اوفق بما یقتضیه الجمود علی ما ینسبق الی الذهن من ظواهر ادلته ویمکن التفصیل بین ما لو کان بفعل غیر المالک وهبوب الریاح وجری السیل ونحوه بدعوی ان المتبادر من ادلته انما هو وجوب الخمس فیما یستخرج من المعادن سواء ملکه المخرج ام لا بان کان اجیرا او وکیلا او فضولیا او غاصبا غایة الامر ان قراره علی من دخل فی ملکه بمقتضی المناسبة فخصوصیة الفاعل ملغاة لدی العرف فیما یفهمون من ادلته ولکن لا علی وجه یتعدی الی مثل السیل وهبوب الریح ونحوه الا تری انک لو راجعت وجدانک تجد الفرق بین ما استخرجه غیر المالک اما فضولیا او غصبا او بزعم انه ملکه فانکشف خلافه فدفع الحاصل الی المالک فی استفادة حکمه من الادلة بشهادة العرف وقضائهم بعدم مدخلیة خصوصیة المالک فی ذلک وکون وجوب الخمس فی مثل الفرض اولی وبین ما لو اخذ السیل من المعدن شیئا فطرحه فی مکان اخر فانه موضوع اخر لدی العرف اجنبی عما ینسبق الی الذهن من ادلته ودعوی انه لا فرق بین الصورتین لدی التامل یمکن دفعها بان العبرة فی مثل هذه الموارد بما یتفاهم عرفا من ادلته لا علی التحقیق الناشیء من التامل فی الغاء الخصوصیات التی یحتمل مدخلیتها فی الحکم ونحن نری بالوجدان الفرق بین الصورتین فی کون استفادة حکم احدهما من الادلة اقرب من الاخری فالتفصیل بین الصورتین غیر بعید بل یمکن الفرق بین مثل العنبر الذی جرت العادة باتخاذه من وجه الماء او من الساحل وبین غیره مما یوجد علی وجه الارض من باب الاتفاق بواسطة سیل ونحوه بدعوی ان الاول بحکم المعدن فی کون الاخذ منه لدی العرف مصداقا للاخذ من معدنه بخلاف الثانی ولکنک ستسمع الکلام فی ان العنبر فی حد ذاته هل هو من المعادن ام لا ثم انه صرح فی المدارک وغیره انه لو اخرج خمس تراب المعدن لم یجزه لجواز اختلافه فی الجوهر ولو علم التساوی جاز انتهی واشکله فی الجواهر بظهور ذیل صحیحة زرارة السابقة فی اول البحث فی تعلق الخمس بعد التصفیة وظهور الجوهر انتهی وفی الکتاب المنسوب الی شیخنا المرتضی ره والظاهر ان اول وقته بعد التصفیة فیما یحتاج الیها لظاهر صحیحة زرارة ما عالجته بمالک ففیه ما اخرج الله سبحانه من حجارته مصفی الخمس اقول فعلی هذا لو نقله الی اخر ببیع او صلح ونحوه قبل التصفیة لا یجب الخمس

الملح فهو استبعاد لغیر البعید بل الغالب فیمن اتخذ الملاحة مکسبا له بلوغ ما یحصله من معدنه حد النصاب فی زمان قلیل خصوصا فی الاماکن التی یعز وجود الملح فیها ویختص معادنه باشخاص خاصة فعمدة ما یوهن الاعتماد علی الروایة هو ما عرفت من اعراض اکثر القدماء عنها ولکن طرح الخبر الصحیح الذی اعتمد علیه بعض القدماء کالشیخ وابن حمزة وکثیر من المتاخرین بل عامتهم کما ادعاه فی المدارک من غیر معارض مکافوء مشکل فالالتزام بمضمونه اشبه بالقواعد وان کان القول الاول احوط حجة القول باعتبار الدینار المحکی عن ابی الصلاح الحلبی ما رواه الشیخ باسناده عن احمد بن محمد بن ابی نصر عن محمد بن علی بن ابی عبد الله عن ابی الحسن علیه السلام قال سألته عما یخرج من البحر من اللؤلؤ والیاقوت والزبرجد وعن معادن الذهب والفضة هل فیه زکوة فقال اذا بلغ قیمته دینارا ففیه الخمس وعن الصدوق مرسلا عن الکاظم علیه السلام نحوه وهذه الروایة قاصرة عن مکافئة الصحیحة المزبورة سندا ودلالة وعملا اما من حیث السند فهو مطعون بجهالة الراوی کما فی المدارک وغیره ومن حیث العمل فلم ینقل القول بمضمونها الا عن ابی الصلاح وهو لا یخرجها عن الشذوذ وذا الصحیحة بالاضافة الیها من قبیل الروایة المشهورة التی ورد فی بعض الاخبار العلاجیة الامر بالاخذ بها فی مقام المعارضة واما من حیث الدلالة فمن وجوه اما اولا فلان الجواب لیس نصا فی ارادة حکم الذهب والفضة فانه وان وقع التصریح بهما فی السؤال الا ان تعدد الامثلة التی وقع السؤال عن حکمها خصوصا بعد فرض السائل مجموعها من واد واحد فیما هو مناط الحکم یجعل الجواب بمنزلة العمومات القابلة للتخصیص فیحتمل ان یکون المقصود بالجواب ثبوت الحکم فیما وقع عنه السؤال علی سبیل الاجمال ولذا اجاب عنه الشیخ ره فی التهذیب علی ما حکی عنه بانه انما یتناول حکم ما یخرج من البحر لا المعادن وفی المدارک بعد ان نقل هذا الجواب عن الشیخ قال وهو بعید وفیه ان کونه بعیدا لا ینفی احتماله حتی یصلح معارضا للنص الخاص الوارد فی المعدن وکون الصحیحة ایضا کالمجملة من حیث انها تتناول سائر المعادن غیر قادح فانه لا یمکن تخصیصها بما عدا معدن الذهب والفضة اما لکون معدنهما بمنزلة القدر المتیقن الذی ینسبق الی الذهن من اطلاق السؤال فترک التفصیل فی الجواب یجعله کالنص فی ارادته واما لعدم القول بالفصل وثانیا فلانه لیس نصا فی الجواب لان ثبوت الخمس فیه عند بلوغ قیمته دینارا اعم من ان یکون علی جهة الندب کثبوت الزکوة فی مال التجارة عند تحقق شرائطها غایة الامر ان ظاهره ذلک فیرفع الید عنه فی بعض موارده ای معادن الذهب والفضة بالنص الاخص الوارد فیه بل هو اهون التصرفات واقرب المحتملات فی مقام التوجیه وثالثا فلما اشرنا الیه فی صدر المبحث من ان الاخبار المثبتة للخمس فی مورد من موارده لا تصلح معارضة للاخبار النافیة له عن ذلک المورد لجواز ان یکون نفیه عنه من قبل ولی الخمس عفوا او ارفاقا فلا ینافی ذلک ثبوته فی اصل الشرع کما ستعرف له شواهد فی هذا الباب فیمکن ان یکون الدینار فی الواقع سببا لثبوت الخمس ولکن الامام علیه السلام وسع علی الناس وجعلهم فی حل من ذلک ولم یکلفهم بشیء ما لم یبلغ عشرین دینارا فلیتامل وقد تلخص مما ذکر ان القول باعتبار بلوغ قیمته عشرین دینارا تعویلا علی الصحیحة المزبورة لا یخلو عن قوة ولکن العمل باطلاق ادلة الخمس احوط ثم ان المدار علی ما یتبادر من النص انما هو بقیمة النصاب ای العشرین دینارا وقت الاخراج کما صرح به غیر واحد وعن الشهید الاجتزاء بقیمته القدیمة التی کانت لعشرین دینارا فی صدر الاسلام وهی مائتا درهم کما یظهر من تتبع الاثار واما الشیء المستخرج من المعادن فلا طریق الی معرفة قیمته القدیمة مع انه لا وجه یعتد به للاجتزاء بها اما القیمة القدیمة للعشرین دینارا فیمکن ان یوجه اعتبارها بظهور الخبر فی کون المعیار بلوغ نصاب الزکوة فلا یبعد ان یکون ذکر العشرین دینارا من باب اتحاده مع مائتی درهم فی ذلک الزمان لانه هو الاصل فی زکوة النقدین علی ما ذکره شیخنا المرتضی رحمه الله مستظهرا من اخبارها فالعبرة علی هذا التقدیر انما هو ببلوغ مائتی درهم التی هی قیمة العشرین دینارا فی ذلک الزمان من حیث هی وفیه ان حمل العشرین دینارا علی ارادة مقدار مالیته الخاصة الثابتة له فی ذلک الزمان باعتبار مساواته لمائتی درهم خلاف الظاهر بل الظاهر کونه بنفسه ملحوظا فی الحکم والا لعبر بمائتی درهم مع ان ما قیل من ان الاصل فی نصاب النقدین مائتا درهم ان سلم فهو من قبیل الحکم والمناسبات المقتضیة لتعلق الحکم به فی اصل الشرع والا فالعشرون دینارا ایضا کمائتی درهم فی حد ذاته اصل مستقل فی زکوة النقدین هذا مع انه لم یعلم مساواتهما فی القیمة حین صدور الروایة وکیف کان فالقول بکفایة القیمة القدیمة ضعیف ثم ان المتبادر من سؤال السائل فی الصحیحة المزبورة وکذا من جواب الامام علیه السلام اعتبار النصاب فیما اخرج من المعدن دفعة او دفعات فی حکم الواحد بان لا یتحقق بینهما الاعراض کما صرح به شیخنا المرتضی ره وفاقا لما حکاه عن العلامة فی المنتهی والتحریر وحاشیة الشرایع وشرح المفاتیح والریاض خلافا للمحکی عن الشهیدین فی الدروس والمسالک والاردبیلی وصاحبی المدارک والذخیرة تمسکا بالعمومات المتضمنة لوجوب الخمس فی هذا النوع وفیه ان العبرة بظاهر النص الخاص الدال علی اعتبار النصاب اللهم الا ان یمنع ظهور النص الخاص فی ذلک ویقال بان ظهوره فی ذلک لیس علی وجه یعتد به فی رفع الید عن اطلاق الادلة والاوجه ان یقال ان الاعراض المتخلل فی البین ان کان علی وجه عد العود الیه فی العرف عملا ابتدائیا مستانفا بحیث یکون فعله بعد الاعراض وقبله بمنزلة دفعات واقعة فی ازمنة متباعدة من باب الاتفاق من غیر ارتباط بعضها ببعض لوحظ کل فعل من افعاله بحیاله موضوعا مستقلا واما ان لم یکن کذلک بل کان عوده الیه بمنزلة اعراضه عن اعراضه السابق والرجوع الی عمله فهو بحکم ما لو لم یتحقق بینهما اعراض فی استفادة وجوب الخمس فیه عند بلوغ مجموعه النصاب من الخبر الخاص فضلا عن العمومات الدالة علیه هذا مع امکان ان یقال ان انصرافه عن الدفعات المتباینة المستقلة ایضا بدوی منشأه انس الذهن وانسباقه الی الشیء المستخرج من المعدن المجتمع عنده حتی یبلغ النصاب فانصرافه عن الدفعات انما هو من حیث عدم اجتماع محصلها لدیه والا فلو فرض اجتماعه لدیه وانضمام بعضه الی بعض یشکل دعوی انصراف النص عنه کما انه یشکل دعوی انصرافه الی ما استخرجه بالدفعات المتوالیة الغیر المتخللة بالاعراض عند عدم اجتماع ما حصله بها لدیه کما لو اتخذ الملاحة مکسبا فاستخرج من معدن الملح یوما فیوما علی التدریج بمقدار ما یکفیه فی مؤنته وصرفه کذلک فان قوله علیه السلام لیس فیه شیء حتی یبلغ ما یکون فی مثله الزکوة عشرین دینارا منصرف عن مثل ذلک

على احدهما اما على الاول فلاخراجه عن ملكه قبل تعلق الخمس به واما على الثاني فلانتقاله اليه بسائر الاسباب لغيره او جهة الذي كان ربما يشهد له
مضافا الى ظهور الادلة في تعلق الوجوب بالمستفيد من المعدن دون غيره خصوصا ما رواه في الوسائل عن الكليني عن عدة من اصحابنا عن احمد بن ابي عبد الله عن ابيه
عمن حدثه عن عمرو بن ابي المقدام عن الحرث بن حصيرة الازدي قال وجد رجل ركازا على عهد امير المؤمنين عليه السلام فابتاعه ابي منه بثلاثمائة درهم ومائة شاة متبع
فلامته امي وقالت اخذت هذه بثلاثمائة شاة اولادها مائة وانفسها مائة وما في بطونها مائة قال فندم ابي فانطلق ليستقيله فابى عليه الرجل فقال خذ
مني عشر شياه خذ مني عشرين شاة فاعياه فاخذ ابي الركاز واخرج منه قيمة الف شاة فاتاه الاخر فقال خذ غنمك وائتني ما شئت فابى فعالجه فاعياه فقال
لاضرن بك فاستعدى امير المؤمنين عليه السلام على ابي فلما قص ابي على امير المؤمنين عليه السلام امره قال لصاحب الركاز ادّ خمس ما اخذت فان الخمس عليك فانك انت
الذي وجدت الركاز وليس على الاخر شيء لانه انما اخذ ثمن غنمه وعن الشيخ انه رواه باسناده عن احمد بن ابي عبد الله والمراد بالركاز الذي باعه الرجل بحسب
الظاهر هو تراب المعدن قبل التصفية والا لم يكن يشتبه امره كما يشهد لذلك مضافا الى ذلك ما عن العلامة في التذكرة والمنتهى من نقل هذه القصة
عن الجمهور انهم رووا عن ابي الحرث المزني انه اشترى تراب معدن بمائة شاة متبع فاستخرج منه ثمن الف شاة فقال له البايع رد علي البيع فقال لا افعل فقال لآتين
عليا عليه السلام فلاسعين بك فاتى علي بن ابي طالب عليه السلام فقال ان ابا الحرث اصاب معدنا فاتاه علي عليه السلام فقال اين الركاز الذي اصبت قال ما اصبت ركازا انما اشتريت
هذا فاشتريت منه بمائة شاة متبع فقال له علي عليه السلام ما ارى الخمس الا عليك اقول الضمير راجع الى البايع بشهادة ما عرفت وكيف كان فالخبر المزبور كالنص
على عدم وجوب الخمس على المشتري كذلك يدل على وجوبه على البايع وان اخرجه عن ملكه قبل التصفية كما يدل على ذلك ايضا جميع ما دل على تعلق الخمس بالمعادن
فان مفادها ثبوت الخمس في كل ما يغنمه من المعادن سواء صفاه المغتنم ام اخرجه عن ملكه قبل ان يصفيه واما قوله عليه السلام في صحيحة زرارة ما عالجته بمالك ففيه
ما اخرج الله سبحانه منه من حجارته مصفى الخمس فهو مسوق لبيان ان فيه خمس ما يخرج من حجارته مصفى لا ان اول وقته بعد التصفية فكانه اريد بالمصفى ما يصفو
له بعد وضع مقدار ما صرف فيه من ماله وكيف كان فلا ظهور له في ارادة اول وقت تعلق الخمس كي يكون مفاده اشتراط وجوب الخمس بالتصفية وعلى
تقدير تسليم ظهوره في ذلك فليس على وجه يصلح لتقييد سائر الاخبار كما لا يخفى فظهر بما ذكرناه ان ما ذكره في المدارك وغيره من انه لو علم بتساويه في الجوهر
جاز له اخراج خمس التراب مما لا ينبغي الاستشكال فيه وقال ايضا في المدارك قال الشيخ ره يمنع الذمي من العمل في المعدن لنفسه فان خالف واخرج شيئا
ملكه واخرج خمسه ولم يدل دليل على منع الذمي من ذلك انتهى وفي الجواهر بعد نقل كلام صاحب المدارك قال وهو كذلك بالنسبة الى غير ما كان في ملك
الامام من الاراضي الميتة ونحوها او المسلمين كالاراضي المفتوحة عنوة واما فيهما فقد يقال بعدم ملكه اصلا فضلا عن منعه فقط لعدم العلم
بتحقق الاذن من الامام لهم في الاول وعدم كونه من المسلمين في الثاني كما انه قد يقال ببقاء المعادن على الاباحة الاصلية لسائر بني ادم نحو الحطب والماء
وان كانت في الاراضي المذكورة او يقال بالفرق بين ما كان للامام او المسلمين فيلتزم بعدم الملك في الثاني دون الاول لعموم اذنه الحاصل من قوله
من احيى ارضا ميتة فهي له او يفرق بين الذمي وغيره بامكان التزام معاملة الذمي لذلك معاملة المسلمين في نحو ذلك دون غيره لكن يتجه على الاول
بعد القول بالاباحة الاصلية الذي هو اولى الاقوال المذكورة في مقام توجيه ملكيتهم بل وعلى الاخير ايضا استثناء ذلك من اطلاق الحكم بملكية
المعدن لمالك الارض بل لعله من اللازم في الجملة للقطع بملك المحيز له من المسلمين اذا كان في الارض المفتوحة عنوة مع انها ملك لسائر المسلمين ولعله
لانه بنفسه في حكم الموات وان كان في ارض معمورة منها بغرس او زرع ولتمام الكلام محل آخر انتهى اقول عدم العلم باذن الامام ع للذمي ان كان موجبا
للحكم بعدم صيرورة ما يستفيده من المعادن الواقعة في الاراضي الميتة ونحوها لكان حال المخالف ايضا كذلك بل اسوء فانه وان شمله بعض الاخبار النبوية
كقوله ص فيما ارسل عنه موتان الارض لله ولرسوله ثم هي لكم مني ايها المسلمون ولكن الاخبار المستفيضة الصادرة عن الائمة عليهم السلام الواردة في مقام التحليل
على المخالفين كالنص في قصر الرخصة واباحة ما يتعلق بهم من الاراضي وغيرها على شيعتهم وعموم قوله ع من احيا ارضا ميتة فهي له انما يجدي فيما لو احيا ارضا
مشتملة على معدن يتبعها في الملكية لا مطلقا كما انه لو كان ملكية الاراضي المفتوحة عنوة للمسلمين مانعة عن ذلك لاقتضى ذلك عدم دخوله في ملك المحيز
مطلقا وان كان من احادهم كما نبه عليه في الجواهر فالحق الذي لا مجال للارتياب فيه ان المعادن الواقعة في الارض الموات وكذا في الاراضي المفتوحة عنوة مما ليس
مخصوصا باشخاص خاصة سواء قلنا بانها من الانفال ام لا في حال غيبة الامام عجل الله فرجه عدم استيلائه على امواله حالها حال الماء والكلاء والنار
فيها في جواز الانتفاع بها والاخذ منها على حسب ما جرت سيرة كافة الناس عليه في سائر الاعصار والامصار من غير ان يتوهم احد انكاره كما اشار اليه في
الجواهر في مبحث المعادن من كتاب احياء الموات حيث قال المشهور نقلا وتحصيلا على ان الناس فيها شرع سواء بل قيل قد يلوح من محكي المبسوط والسرائر نفي
الخلاف فيه مضافا الى السيرة المستمرة في سائر الاعصار والامصار في زمان تسلطهم ع وغيره على الاخذ منها بلا اذن حتى ما كان منها في الموات الذي قد عرفت
انه لهم او في المفتوحة عنوة التي هي للمسلمين فانه وان كان ينبغي ان يتبعهما فيكون ملكا للامام في الاول وللمسلمين في الثاني لكونه من اجزاء الارض المزبورة
كونه ملكا لهم بل لو تجدد فيها لكن ذلك ايضا الا ان السيرة المزبورة العاضدة للشهرة المذكورة ولقوله تعالى خلق لكم ما في الارض ولشدة حاجة الناس
الى بعضها على وجه يتوقف عليه معاشهم نحو الماء والنار والكلاء وفي خبر ابي البختري عن جعفر عن ابيه عن علي عليه السلام لا يحل منع الملح والنار وغير ذلك
لا يخفى على السارد لاخبارهم يوجب الخروج عن ذلك انتهى اقول وربما يؤيده ايضا الخبر العامي المستدل به للاصحاب كما في باب احياء الموات
من سبق الى ما لم يسبق اليه مسلم فهو له وعن بعض كتب الاصحاب رواية فهو احق به اذ المراد به بحسب الظاهر ما يعم المقام والله العالم الثالث

هل يملك الذمي ما اخرجه من المعدن

فى وجوب الخمس فى الكنز

تعريف الكنز

في الخمس الكنوز بلا خلاف فيه ولا اشكال بل عن غير واحد دعوى الاجماع عليه ويدل عليه مضافا الى الاجماع وعموم الاية الشريفة وبعض الروايات الواردة
في تفسيرها المتقدمة في صدر المبحث ولا سيما في خصوص المقام الذي ورد في بعض الاخبار انه مورد لنزول الاية مثل ما عن الصدوق باسناده عن حماد بن
عمرو وانس بن محمد عن ابيه جميعا عن الصادق عن ابائه في وصية النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام قال يا علي ان عبد المطلب سن في الجاهلية خمس سنن اجراها الله في الاسلام
الى ان قال ووجد كنزا فاخرج منه الخمس وتصدق به فانزل الله واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وخصوص اخبار مستفيضة تقدمت جملة منها في
المعادن سيأتي بعضها في طي المبحث ان شاء الله ثم انه ربما يطلق على الكنز اسم الركاز كما في عبارات كثير من الاصحاب كالدروس ومحكي التذكرة والمنتهى
لكن صدق اسم الركاز على بعض المعادن التي قد يشك في صدق اسم الكنز عليها مما سيأتي الكلام فيه اوضح بل هو باطلاقه قد يتناول المعدن ونحوه مما لا
يشك في خروجه عن مسمى الكنز كما في صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال سألته عن المعادن ما فيها فقال كل ما كان ركازا ففيه الخمس الحديث وقوام
الكنز على ما عرفه جماعة كالمصنف وغيره كل مال مذخور تحت الارض والمتبادر منه ارادة كونه عن قصد فلا يتناول المال المستتر بالارض لا عن قصد
بقصد غير الادخار كحفظه في مدة قليلة مثلا كما صرح بذلك الشهيد الثاني في المسالك والروضة ففي الاول قال يعتبر في الادخار كونه مقصودا لتحقق الكنز
فلا عبرة باستتار المال بالارض بسبب الضياع بل يلحق باللقطة ويعلم ذلك بالقرائن الحالية كالوعاء وقال في الروضة في تعريف الكنز هو المال المذخور
تحت الارض قصدا انتهى ولكن حكي عن كاشف الغطاء انه لم يعتبر القصد بل فسر الكنز الذي يجب فيه الخمس بما كان من النقدين مذخورا بنفسه او من
فاعل ولكن يجبر بان اطلاق المذخور على العاري عن القصد مبني على ضرب من التوسع فلا يبعد ان يكون اطلاق اسم الكنز عليه ايضا من هذا
الباب والانصاف ان صدق اسم الكنز حقيقة على المال المستتر بالارض بنفسه لا بفعل فاعل لا يخلو عن تامل وان كان ربما يساعد عليه العرف في بعض
الموارد واستعمالاتهم كقولهم عثر فلان على كنز فانهم لا يلتفتون في مثل هذا الاطلاق الى كون ذلك الشيء الذي عثر عليه مما كنزه انسان لفاقته كما فسر
الكنز به في مجمع البحرين او كونه مستترا في الارض بنفسه ولكن لا يبعد ان يكون هذا الاطلاق مبنيا على التوسع وعدم الالتفات الى جهة قيامه بالفاعل
وكيف كان فان سلمنا صدق اسم الكنز على مثل الفرض حقيقة فهو والا فهو بحكمه في تعلق الخمس به كما يدل عليه الصحيحة المتقدمة المصرحة بان كل ما كان
ركازا الخ اذ لا يتوقف صدق اسم الركاز على القصد الا ما صدق على المعادن ثم ان المراد بتحت الارض بحسب الظاهر ما يعم جوف الابنية والسقوف ولا
اخفاء في صدق اسم الكنز عليه بمقتضى وضعه واستعماله في المحاورات العرفية ولذا لا ينسبق الى الذهن من مثل قول القائل ان فلانا وجد كنزا الا
انه وجد مالا مذخورا في الارض اعم من ان يكون تحت الارض او في بناء ونحوه فما عن كاشف الغطاء من منع جريان الحكم في مثله لا يخلو عن نظر نعم في
تحققه في مثل المذخور تحت حطب او بطن شجر او خشبة ونحوها فانه لا يطلق اسم الكنز على مثله عرفا ولا اقل من انصراف اطلاقه عنه فما عن غير واحد من
ايجاب الخمس في مثل هذه الفروض بل فيما يوجد في جوف الدابة وبطن السمكة محل نظر بل منع اذ لا وجه يعتد به له عدا ادعاء تنقيح المناط الذي عهدته على
مدعيه والله العالم ثم ان ظاهر المتن وغيره ان لم يكن صريحه كصريح غير واحد من العلماء واللغويين ممن تعرض لتفسير الكنز صدقه على كل مال مذخور
في الارض فيثبت الحكم في الجميع لعموم ادلته ودعوى انصراف اطلاق الكنز الوارد في النصوص الى خصوص النقدين محل نظر بل منع خصوصا لو اريد بهما
المسكوك فما عن كاشف الغطاء من تخصيصه موضوعا وحكما بالنقدين وان ما عداهما يتبع حكم اللقطة وفاقا للمحكي عن ظاهر جماعة من القدماء حيث
لم يذكروا غيرهما ضعيف اللهم الا ان يتمسك لذلك بدليل خاص كما في المستند حيث استدل للاختصاص بمفهوم صحيحة البزنطي عن ابي الحسن الرضا عليه السلام
قال سألته عما يجب فيه الخمس من الكنز فقال ما يجب في مثله الزكاة ففيه الخمس فقال لفظه ظاهر اطلاق جماعة وصريح المحكي عن الاقتصاد والوسيلة والتحرير
والمنتهى والتذكرة وفي الدروس عدم الفرق في وجوب الخمس بين انواع الكنز من ذهب وفضة ونحاس وغيرها لعموم الادلة وظاهر الشيخ في النهاية والمبسوط
والجمل والحلي في السرائر وابن سعيد في الجامع الاختصاص بكنوز الذهب والفضة ونسبه بعض من تاخر الى ظاهر الاكثر وهو الاظهر لمفهوم صحيحة البزنطي المتقدمة
وحمل مثله فيها على الاعم من العين والقيمة تجوز لا دليل عليه وبه يخصص عموم الاخبار مع انه قد يتامل في اطلاق الكنز على غير الذهب والفضة ايضا انتهى
ويجاب عنه بان ظاهرها ارادة المقدار كما اعترف به في الرياض بل ادعى الاتفاق على ارادة المقدار منه لا النوع ويؤيده ذلك ورود مرسلة بمضمونها مع التصريح بالمقدار
وهي ما عن المفيد في المقنعة قال سئل الرضا عليه السلام عن مقدار الكنز الذي يجب فيه الخمس فقال ما يجب فيه الزكاة من ذلك ففيه الخمس وما لم يبلغ حد
ما يجب فيه الزكوة فلا خمس فيه اقول المتبادر من اطلاق المثل ارادة المماثلة على الاطلاق اي في سائر الجهات التي لها دخل في موضوعية المثل لحكمه
لا المقدار وما بنيه الذي هو امر اعتباري لا دخل له في حقيقة المثل ولا في حكمه كما هو مراد المجيب ثم ظاهره كون المماثلة في المقدار ايضا مقصودا بالتشبيه لكن
المقدار بنفس المثل الذي هو من مقومات موضوعيته لوجوب الزكوة اعني كونه عشرين مثقالا ان كان ذهبا ومائتي درهم ان كان فضة فانه من اظهر
الجهات التي ينسبق الى الذهن من اطلاق المثل لا مقداره وقيمته فانه خارج عن منصرف التشبيه كغيره من الجهات الاعتبارية التي لها دخل في تعلق حكم
الزكوة كحلول الحول وكون مالكه متمكنا من التصرف فيه ونحوه اللهم الا ان يدعى ظهور السؤال في تعلقه به من هذه الجهة فيكون اطلاق المثل في الجواب منزلا عليه و
لكنه لا يخلو عن تامل بل منع اذ المتبادر من السؤال ليس الا تعلقه بنفس ما يجب فيه الخمس من حيث هو لا من حيث القيمة فيكون الجواب منزلا على ان
ما يجب في الكنز المماثل للموضوع الذي يتعلق به وجوب الزكوة وهذا ظاهر في ارادة المماثلة من سائر الجهات لا المساواة في القيمة واما ما في الرياض من دعوى
اتفاق الاصحاب على فهم المقدار منه لا النوع فهو انما يجدي فيما لو كان فهمهم لذلك كاشفا عن قرينة داخلية او خارجية ارشدتهم اليه وما لم

يحصل الجزم بذلك لا يكون فهمهم حجة على من لم يفهم منه ذلك هذا مع ان منشأ هذا التنبيه بحسب الظاهر ليس الا ان الاصحاب فهموا منه اعتبار النصاب فزعم التنافي بينه وبين فهم المماثلة من حيث النوع وقد اشرنا الى عدم التنافي وان ظاهره المماثلة في المقدار ولكن المقدار المتقوم بعين المثل لا بقيمته واما المرسلة فمع ان الغالب على الظن كونها نقلا لمضمون هذه الصحيحة على حسب ما فهمه المفيد فلا تصلح طارقة لها عن ظاهرها انه لا منافاة بينها وبين اعتبار المماثلة من حيث النوع اذ لا دلالة فيها على ثبوت الخمس في كل كنز بلغ هذا الحد من اي نوع يكون كي يكون عمومه شاهدا على ارادته من حيث المالية الاقرب بحسب المالية لا من حيث الوزن الذي يبعد ارادته في سائر انواع الكنوز فالانصاف ان القول بالاختصاص اوفق بظاهر الصحيحة ولكن قد يشكل ذلك بان تفسير اطلاق المثل باعتبار المماثلة مطلقا حتى في اعتبار كونه مسكوكا فان كونه كذلك كبلوغه حد النصاب من الجهات الداخلة المعتبرة في الموضوع الذي فيه الزكوة مع ان الالتزام به في ما يجب الخمس فيه لا يخلو عن اشكال حيث ان القائلين بالاختصاص ظاهرهم بل صريح بعضهم كالحلي في السرائر عدم الفرق بين المسكوك وغيره فيشكل الالتزام باعتباره بعد عدم معروفية قائل به او ندرته وهذا وان لم يكن مانعا عن ظهوره في ارادة المماثلة من حيث النوع والعدد فانهما في حد ذاتهما من اظهر الجهات التي يمكن ارادتهما من اطلاق المثل بخلاف مقدار المالية التي هي صفة اعتبارية ولكنه يوهن الاعتماد عليه في رفع اليد عما يقتضيه اطلاقات الادلة الواردة في الكنز المعتضدة بالشهرة وبعموم الغنيمة والفائدة الواردتين في الكتاب والسنة خصوصا بعد الالتفات الى ارادة مقدار المالية من مثل هذا التعبير الواقع في هذه الصحيحة في صحيحته الاخرى الواردة في المعدن التي قد اشرنا فيما سبق الى ان الغالب على الظن ورودها مع هذه الصحيحة في مجلس واحد فيظن بذلك ان الملحوظ لديهم في هذا التشبيه لم يكن الا جهة المالية هذا كله مع امكان ان يدعى ان المراد بالوجوب في قوله عليه السلام ما يجب في مثله الزكوة ففيه الخمس ليس الوجوب بمعناه المصطلح كي يختص مورده بالنقدين بل مطلق الثبوت ولو على سبيل الاستحباب فيعم سائر انواع الكنوز اذا بلغت حد النصاب حيث يتعلق بمثله الزكوة في الجملة فيما لو كان متخذا للتكسب وليس حمل الوجوب على ارادة هذا المعنى بابعد من صرف المثل عن ظاهره بحمله على مجرد المماثلة في المالية او بحمله على المماثلة من حيث النوع والعدد المستلزم لارتكاب التخصيص في عمومات ادلة الكنوز اللهم الا ان يدعى انصراف ما يجب في مثله الزكوة عن مثل مال التجارة ولو على القول بوجوب الزكوة فيها حيث انها لا تتعلق به من حيث هو بل بشرط اتخاذه للتكسب فينصرف عنه اطلاق اللفظ ولكنه لا يخلو عن تامل وكيف كان فالقول بوجوب الخمس في سائر انواع الكنوز كما هو المشهور ان لم يكن اقوى فهو احوط والله العالم ويعتبر فيه النصاب بلا خلاف فيه على الظاهر بل عن غير واحد دعوى الاجماع عليه كما انه لا خلاف على الظاهر في ان نصابه بلوغه حدا يجب في مثله الزكوة وما حكاه في الجواهر عن الغنية من القول بان نصابه بلوغ قيمته دينارا مدعيا عليه الاجماع بحسب الظاهر اشتباه نشأ من غلط النسخة المحكي عنها هذا القول والا فعبارة الغنية صريحة في خلافه فان صورتها هكذا ويعتبر في الكنوز بلوغ النصاب الذي يجب فيه الزكوة وفي المأخوذ بالغوص بلوغ قيمته دينارا فصاعدا بدليل الاجماع المتكرر انتهى فكان النسخة التي عثر عليها صاحب الجواهر قدس سره كانت مشتملة على السقط وكيف كان فالاصل في هذا الحكم هو الصحيحة المزبورة ويشهد له ايضا مرسلة المفيد المتقدمة التي هي نص في ذلك ولكن قد اشرنا الى غلبة الظن بكونها نقلا لمضمون الصحيحة لا رواية اخرى مستقلة فالعمدة هي تلك الصحيحة وهي غير قاصرة عن افادة المدعى اي اشتراط بلوغ النصاب كما تقدمت الاشارة اليه ويؤيده ايضا فهم الاصحاب وفتواهم ونقل اجماعهم عليه فهذا اجمالا مما لا شبهة فيه ولكن الشأن في تشخيص ما اريد بالمثل في الرواية فانه مما يختلف به الحد المزبور لانه ان اريد بمثله ما يماثله على الاطلاق فان قيل باختصاصه بالنقدين ابقاء للفظ المثل والوجوب على ظاهرهما فنصاب كل منهما ما هو نصابه في باب الزكوة كما هو واضح وان قيل بالتعميم وصرف الوجوب عن ظاهره وحمله على مطلق الثبوت مع ابقاء لفظ المثل على ظاهره من المماثلة الحقيقية من جميع الجهات كما نفينا البعد عنه فنتيجة ما حكي عن غير واحد بل لعله اشهر الاقوال التفصيل بين ما اذا كان من احد النقدين فيعتبر فيه بلوغ عينه نصابهما وان كان من غيرهما فبلوغ قيمته اما عشرين دينارا او مائتي درهم كما هو الشأن في مثله على تقدير تعلق الزكوة به كما تقرر في زكوة مال التجارة وان اريد بمثله قيمته اي النقد الذي يقدر به مقدار ماليته ويقع عوضا عنه غالبا في المعاملات ويعد مثلا له في باب الغرامات من الدراهم والدنانير المساوية له في مقدار المالية فاطلاق المثل عليها باعتبار مماثلتهما في المالية ولوقوعه تداركا له وبدلا عنه فهو مثل حكمي له كما ان ما يشاركه نوعا مثل حقيقي له وكيف كان فمقتضى اطلاق النص على هذا التقدير بلوغ قيمته نصاب احد النقدين من غير فرق بين كونه بنفسه من احدهما ام لا فلو كان سبعة دنانير او ثمانية او تسعة قيمتها مائتا درهم كما في هذه الاعصار او كان مائة درهم في زمان او مكان قيمتها عشرون دينارا وجب فيه الخمس فانه يصدق انه يجب في مثله الزكوة بالمعنى المزبور ودعوى ان الظاهر من المماثلة هو ان يبلغ ما كان من احد النقدين نصابه وان كان من غيرهما فيكفي قيمة احدهما فيصدق على عشرة دنانير انه لا يجب في مثله الزكوة بخلاف مقدار من الحديد يسوى عشرة دنانير ومائة درهم مدفوعة بانه ان اريد بالمثل مثله الذي هو عبارة عن النقد المساوي له في المالية فلكل شيء مثلان بهذا المعنى احدهما من جنس الدراهم والاخر من جنس الدنانير ففي العشرة دنانير لا يجب في احد مثليه الزكوة ويجب في الاخر وكذا الحديد المفروض انه يسوى عشرة دنانير كما انه لو فرض العشرة الدنانير مسكوكة بسكة قديمة مرغوبة عند الناس بحيث بلغت قيمتها اما لجودة جوهرها او لمرغوبية سكتها عشرين دينارا يصدق انه يجب في مثلها الزكوة مطلقا سواء قدر مثلها بالدراهم او الدنانير كما انه ينعكس الامر لو فرض عكسه بان وجد كنز مشتملا على عشرين دينارا ولكن لرداءة جوهره لا يسوى في هذا الزمان بهذه القيمة ولا بمائتي درهم مثلا يصدق عليه انه ليس في مثله الزكوة وان اريد مثله الحقيقي ففي الحديد المفروض

نصاب الكنز

لا يصدق وبعبارة اخرى ان لفظ المثل من الالفاظ المبهمة المحتاجة الى التمييز فقوله ما يجب في مثله الزكوة اما ان يراد منه مثله عينا او في الجملة اي مماثلا له من احدى الجهتين او مطلقا اي من كلتا الجهتين واما ارادته عينا في بعض مصاديق الكنز وقيمة في بعضها الاخر كما هو مآل الاستظهار المزبور فهو استعمال للفظ المثل في معنيين اللهم الا ان يكون الكلام في مقام الابهام والاجمال بان يكون المقصود بيان انه يجب الخمس في الكنز الذي يجب الزكوة في شيء من امثاله الاعم من الحقيقية والحكمية على سبيل الاجمال فلا ينافيه تحقق التفصيل في المصاديق ولا يلزم منه استعمال اللفظ في معنيين ولكن ينافيه الاستظهار المزبور كما لا يخفى وغاية ما يمكن ان يقال في تقريب الاستظهار المزبور هو ان المثل مطلق شامل للحقيقي والحكمي بمعنى انه استعمل لفظ المثل في مطلق ما يشابهه ولو من جهة المالية ولكن الانصراف الى الحقيقي في الدينار والدرهم والحكمي فيما عداهما نشأ من قبل الحكم اعني وجوب الزكوة فيه فانه يكشف عن ان المراد بالمثل هو مثله الذي يتعلق به الزكوة فينحصر مصداقه فيما عدا الدينار والدرهم في المثل الحكمي وهو قيمته واما في الدينار والدرهم حيث يتعلق الزكوة بمثله الحقيقي لا يتبادر الى الذهن من لفظ مثله الا مثلا اعتباريا اي لا يلتفت الى مثله الاعتباري كي يفهم ارادته من الاطلاق وفيه ان المناسبة بين الحكم والموضوع كاشفة عن ان المراد بالمثل في كل مورد هي مصاديقه القابلة لان يتعلق بها الزكوة لا انما ينصرف الى الذهن من مفهوم المثل المقيد بقبوله للزكوة توضيحه انه فرق بين ما لو قال ما يجب الزكوة في مثله القابل لان يتعلق به الزكوة سواء كان حقيقيا او حكميا ففيه الخمس او قال ما يجب الزكوة في مثله حقيقيا كان او حكميا ففيه الخمس فانه لا يبعد في الاول دعوى انصرافه عن المثل الاعتباري فيما كان له مثل حقيقي بالتقريب المزبور واما في الثاني فلا فانه وان لم يكن المراد منه ايضا في الواقع الا مصاديقه القابلة لان يتعلق به الزكوة ولكن هذا التقييد انما هو من قبل العقل الحاكم بعدم معقولية ارادة الافراد الغير القابلة للحكم فلا يعقل فيه الانصراف بعد فرض كون الحكم معلقا على الطبيعة مرسلة فالانصاف ان الاستظهار المزبور بعد فرض ارادة القيمة من مثله في غير محله اللهم الا ان يقال ان المراد بمثله ليس قيمته كي يتمسك بالاطلاق فانه تأويل بعيد بل المراد به مثله حقيقة ولكن وجوب الزكوة فيه مبني على التوسع وتنزيل ما لا يتعلق بعينه الزكوة منزلة قيمته التي يتعلق بها الزكوة التفاتا الى مقدار ماليته التي هي عمدة ما يتعلق به الغرض في امثال المقام فليتأمل ثم لو سلم ان المراد بالمثل هو خصوص المثل الاعتباري اعني القيمة فقد يغلب على الظن ان المقصود به ليس مطلقه سواء كان من جنس الدينار او الدرهم بل خصوص الدينار لما اشرنا اليه انفا من ان المظنون انه لم يرد بالمثل في هذه الصحيحة الا ما اريد منه في صحيحته الواردة في المعدن التي هي كالنص في ذلك فيترجح ما يظهر من المتن وغيره من انه انما يجب الخمس فيه ان بلغ عشرين دينارا بحسب القيمة من اي جنس يكون كما في المعدن الا ان التعويل على مثل هذا الظن الناشئ من الحدس والتخمين في صرف النص عن ظاهره مشكل فالاظهر ثبوت الخمس فيما اذا كان من غير النقدين ببلوغ قيمته نصاب احدهما مطلقا لاطلاق النص واما في النقدين فبلوغ كل منهما نصابه دون نصاب الاخر لما عرفته من تطرق احتمالات في النص مقتضية لهذا التفصيل فالاصل براءة الذمة عن الخمس عند عدم بلوغه نصابه وان بلغ قيمته نصاب الاخر بخلاف العكس فان اطلاق النص يقتضي ثبوته سواء اريد بالمثل الحقيقي كما هو مآل سائر الاحتمالات او المثل الاعتباري اعني القيمة والله العالم ثم ان وظيفة هذا الباب انما هو بيان تعلق الخمس بالكنز المفروغ عن تملك الواجد له كما في نظائره ولكن جرت عادة الاصحاب على شرح موضوعه اي بيان ما يملكه الواجد منه وما لا يملكه في هذا الباب وتفصيل القول فيه ان الكنز اما ان يكون في دار الحرب او دار الاسلام وعلى التقديرين اما ان يكون عليه اثر الاسلام ام لا فان كان في ارض دار الحرب سواء كان عليه اثر الاسلام ام لم يكن وسواء كانت الارض ملكا لواحد خاص منهم ام لا او في دار الاسلام وليس عليه اثره وكانت الارض مباحة او مملوكة للامام عليه السلام او لقاطبة المسلمين فهو لواجده وعليه فيه الخمس بلا خلاف فيهما على الظاهر بل عن جماعة من الاصحاب التصريح في الاول بان الاصحاب قطعوا به وعن الخلاف نفي الخلاف فيه وعن ظاهر الغنية الاجماع عليه واستظهر غير واحد عدم الخلاف فيه في القسم الثاني ايضا لاصالة عدم جريان يد محترمة عليه فيجوز تملكه بحكم قوله عليه السلام من سبق الى ما لم يسبق اليه مسلم فهو له وغير ذلك من ادلة حيازة المباحات واحتمال تبعيته لما يوجد في ارض المسلمين لملكهم في عدم جواز تملكه كنفس الارض قد عرفت ضعفه في المعدن ويشهد له ايضا مضافا الى ذلك بعض الاخبار الاتية وان وجد في دار الاسلام وكان عليه اثره فعن الفاضلين والشهيدين وغيرهم بل عن بعض نسبته الى اكثر المتأخرين وعن جامع المقاصد انه الاشهر انه لقطة لاصالة عدم التملك بمجرد الوجدان وبقائه على ملك مالكه ولانه مال ضايع في دار الاسلام عليه اثر الاسلام فيكون لقطة كغيره مما يوجد في بلاد المسلمين مما جرى عليه يد مسلم ولو بحكم الغلبة ولان اشتماله على اثر الاسلام مع كونه في دار الاسلام امارة قوية على كونه ملكا لمسلم فلا يحل التصرف فيه كسائر ما يوجد في بلدهم ولموثقة محمد بن قيس عن الباقر عليه السلام قال قضى علي عليه السلام في رجل وجد ورقا في خربة ان يعرفها فان وجد من يعرفها والا تمتع بها واجيب عن الاصول بانقطاعها باصالة عدم جريان يد محترمة عليه فيجوز تملكه كما فيما وجد في دار الحرب ووجود اثر الاسلام مع كونه في دار الاسلام لا يوجبان العلم بكونه لمسلم بل غايتهما الظن بذلك فلا يعول عليه في مقابل الاصول المعتبرة كما لا يعول على الظن الحاصل من احدهما اتفاقا وانضمام احد الامارتين بالاخرى لدى الاجماع غير مجد بعد ان لم يدل دليل على اعتبارهما ودعوى كونه لقطة مدفوعة بعدم صدقها على المكنوز قصدا وعن الموثقة بحملها تارة على الخربة المعروف لها المالك فالمراد تعريف الورق لمالك الخربة واخرى بحملها على الورق الغير المكنوز وثالثة بانها قضية في واقعة نوقش في الاخير بان محمد بن قيس له كتاب عن الباقر عليه السلام في نقل قضايا امير المؤمنين صلوات الله عليه ظاهره ارادة بيان الحكم لا مجرد حكاية وفي الاولين بما فيهما من البعد والانصاف ان حملها على ارادة تعريف مالك الخربة غير معروف منه ولو على سبيل الاجمال غير بعيد بل لا ينسبق الى الذهن من الامر بتعريف الكنز الذي يوجد في الخربة الا ارادة تعريف ساكنيها دون الاجانب هذا مع معارضة الموثقة بصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال سألته عن الدار

نصاب الكنز عشرون دينارا

الكنز يملكه الواجد ان وجد في دار الحرب او دار الاسلام وليس عليه اثره وان وجد الكنز في دار الاسلام وعليه اثره فلقطة

اصالة الحرمة في مال الغير اصل عقلائي

فيها الورق قال ان كانت معمورة فيها اهلها فهي لهم وان كانت خربة قد جلى عنها اهلها فالذي وجد المال احق به ونحوها صحيحته الاخرى عن احدهما قال سألته عن الورق يوجد في دار فقال ان كانت معمورة فهي لاهلها وان كانت خربة فانت احق بما وجدت وحملها على التملك بعد التعريف سنة او على ما لم يكن عليه اثر الاسلام ابعد من حمل الموثقة على بعض المحامل التي تقدمت الاشارة اليها ولو سلم التكافؤ فيرجع الى اصالة الاباحة وعدم عروض الاحترام لهذا المال الدافعة لاصالة عدم انتقاله من مالكه هكذا قيل ولكن يتوجه عليه ان المرجع في تعارض الخبرين بعد تسليم التكافؤ هو التخيير لا التساقط والرجوع الى الاصول العملية مع انه لا مكافئة بينهما لا سنداً ولا دلالة واما اصالة عدم عروض الاحترام فلا تجري فيما يوجد في ارض المسلمين مطلقا سواء كان عليه اثر الاسلام ام لم يكن الا اذا احتمل دفنه قبل صيرورة الارض للمسلمين والا فيحكم بكونه مملوكا لدافنه بمقتضى اليد وكون دافنه محترم المال بحكم الغلبة ضرورة ان كل من يوجد في ارض المسلمين وبلدهم محقون ماله ودمه ما لم يعلم تفصيلا بخلافه ولذا لو علم حيوته واطلاعه وعدم اعراضه عنه لا يجوز التصرف فيه بالضرورة الا اذا علم تفصيلا بكون ماله فيئا للمسلمين بل الانصاف عدم جواز التعويل على هذا الاصل ولو مع احتمال سبق الدفن على انتقال الارض الى المسلمين فلو وجد مالا مدخورا في الارض التي استولى عليها المسلمون في هذه الاعصار وعلم بحيوة مالكه او ورثته وعلمهم به لا يجوز التصرف فيه وتملكه بمجرد احتمال كونه حربيا باقيا في دار الحرب بلا شبهة بل الحق الذي لا مجال للارتياب فيه ان الاصل في مال الغير هو الاحترام وعدم جواز التصرف فيه الا ان يدل دليل على خلافه فلو وجد شخص مجهول الحال في ارض خارجة عن ارض المسلمين والكفار لا يجوز اخذ ماله مع احتمال اسلامه جزما وكذا لو وجد في دار الحرب الآن يقال بان الغلبة هناك امارة معتبرة وهو محل نظر وليس مبنى هذا الاصل عموم الناس مسلطون على اموالهم او قوله عليه السلام في التوقيع المروي عن صاحب الزمان عجل الله فرجه لا يجوز لاحد ان يتصرف في مال غيره الا باذنه ونحوه حتى يقال ان هذه العمومات مخصصة بالنسبة الى الحربي فلا يجوز التمسك بها في الشبهات المصداقية ضرورة عدم ابتناء اعتبار مثل هذا الاصل الذي هو من الضروريات على مثل هذه المراسيل التي قد لا يقول بحجيتها اكثر العلماء بل هو اصل عقلائي ممضى في الشريعة كقاعدة اليد وسلطنة الناس على اموالهم وغيرها من القواعد العقلائية فما في المدارك من الاستدلال على جواز تملك ما يوجد في دار الحرب بل مطلقا بان الاصل في الاشياء الاباحة والتصرف في مال الغير انما يثبت تحريمه اذا ثبت كون المال لمحترم او تعلق به نهي خصوصا او عموما والكل هنا منتف انتهى ضعيف فان اصل الاباحة انما هو في غير مال الغير واما مال الغير فالاصل فيه الحرمة وليس قوله والتصرف في مال الغير انما يثبت تحريمه الخ نفيه ان كون مال الغير بنفسه دليل على حرمة التصرف فيه من غير رضا مالكه عقلا ونقلا فان معنى الملكية كون المال له واختصاصه به فاباحة تصرف الغير فيه واستيلائه عليه على الاطلاق من غير استناد الى طيب نفس مالكه حقيقة او حكما ينافي حقيقته فيمتنع ثبوتها شرعا الا بتصرف من الشارع اما في موضوعه بان ينفي ملكيته موضوعا كما في مال العبد بناء على انه لا يملك ويجعل المتصرف هذا الحق كحق المارة والمولى على العبد بناء على انه يملك والمسلمين على الكفار حيث جعل ما في ايديهم فيئا للمسلمين ورخصهم فيه من باب الولاية على المالك والا فالتصرف فيه ظلم وعدوان اذ لا معنى للظلم والعدوان الذي تقتضي ضرورة العقل والشرع بحرمته الا مزاحمة الغير فيما هو له لا عن استحقاق ولاحتمال استحقاقه له كما في المارة او عدم استحقاق مالكه للتصرف فيه وكون ملكيته صورية في الواقع وفي نظر الشارع كما في مال العبد كاحتمال كونه ماذونا من قبل المالك والشارع من باب الولاية مما لا يلتفت اليه في مقابل الاصول والقواعد المعتبرة في الشريعة والحاصل ان ما جرى عليه يد الغير يحكم بملكيته له بمقتضى اليد وقضية ملكيته له حرمة تصرف غيره فيه حتى يثبت جوازه فلا يبقى مجال لجريان اصالة عدم الاحترام في المال المدخور قصدا الا ان الملكية علاقة اعتبارية عرفية يدور احكامها مدار بقاء تلك العلاقة عرفا كما في التي فقد عنها نقطا عن صاحبها اما اختيارا كما في صور الاعراض او قهرا كما فيما يوجد في البلاد الخربة في الاعصار القديمة مما لا يحفظ اضافته الى مالك مخصوص اما لهلاكه او ضياع النسبة بحيث لو وجد مالكه لا يرى اختصاصه به ولا يحفظ نسبته اليه بواسطة الاضمحلال الا اشتباهه عليه فح يعامل مع ذلك المال في العرف والعادة معاملة المباحات الاصلية كما يقضي بذلك استقرار سيرة العقلاء قاطبة عليه فضلا عن المتشرعة ولذا استقرت السيرة على حيازة الآثار الباقية في البلاد القديمة المملوكة للمسلمين مثل الكوفة ونحوها مما يوجد فيها من آثار بني امية وبني العباس ونظرائهم ممن يحكم ظاهرا باسلامهم فان احدا من المتشرعة لا يتوقف في تملك ما بقي من آثارهم من الاحجار والاخشاب والكنوز وغيرها ويؤيده ايضا بل يشهد له الاخبار الواردة في الكنز ونحوه فانها وان لم تكن مسوقة لبيان الحكم من هذه الجهة ولكنه يفهم منها مفروغية صيرورة الكنز ملكا للواجد عند حيازته على حسب ما جرت العادة في تملكه ويشهد له ايضا عموم ما دل على حيازة المباحات مثل من سبق الى ما لم يسبق اليه مسلم فهو له اذ ليس المقصود به عدم سبقه اليه اصلا والا لم يجز التمسك به في كثير من الموارد التي استدل به الاصحاب بل المقصود به كونه بالفعل بلا مالك عرفا فيعم مثل المقام وكون مثل هذه الاشياء في الواقع ملكا للامام على القول به غير ضائر فان مثل هذه العمومات اما اذن من الامام عليه السلام او امضاء لما في ايدي الناس من معاملة المباحات في مثل هذه الامور ولو من باب الارفاق والتوسعة على شيعته والحاصل ان الاموال التي ليس لها مالك معروف على قسمين قسم يعد في العرف بلا مالك بحيث لو سئل عن مالكه يقال بانه لا مالك له كالامثلة المزبورة وقسم لا يسلب عرفا اضافته الى مالك بل يقال ان مالكه غير معروف فهذا القسم اما لقطة ان كان المال ضائعا على مالكه والا فمجهول المالك وحكمها وجوب التعريف كما تقرر في محله واما القسم الاول فمقتضى الاصل جواز التصرف وتملكه بالحيازة التي هي من الاسباب المملكة للمباحات شرعا وعرفا ولا يجري فيه اصالة الاحترام او استصحاب الحرمة الثابتة له حال استيلاء اليد عليه لمن لم يثبت له اباحته فان مستند تلك الحرمة ان كان العقل وبناء العقلاء فهو فيما نال عدم تقصير يد المالك وتمكنه من استيفاء حقه منه لا مطلقا وان كان الادلة السمعية الدالة على عدم جواز التصرف

فيما لو كان الكنز في ملك ابتاعه من الغير

في مال الغير الا عن طيب نفسه فقد تبدل الموضوع لان وصف المملوكية للغير من مقوماته وقد انتفى في الفرض بشهادة العرف واحتمال عروض ملكية جديدة مقتضية لحرمة التصرف فيه منفي بالاصل هذا مضافا الى ما تقدمت الاشارة اليه من شهادة السيرة وقضاء الادلة بالجواز وفي خصوص الكنز ايضا بالتقريب المتقدم فلا ينبغي الاستشكال في ان من وجد كنزا او نحوه من هذا القبيل كما هو منصرف كلمات الاصحاب والاخبار سواء كان في ارض الكفار او المسلمين مما ليس له مالك مخصوص عدا الامام عليه السلام ولو مع العلم بجريان يد مسلم عليه في الاعصار القديمة فضلا عما لو كان عليه مجرد اثر الاسلام الذي هو اعم من ذلك يملكه الواجد ويخرج خمسه وكذا لو وجده في ارض مملوكة له بالاحياء ونحوه كما هو واضح واما لو وجده في ملك له ابتاعه مثلا اي منتقل اليه من غيره ببيع ونحوه ففي محكي المنتهى والتذكرة والمسالك وغيرها عرفه البائع فان عرفه فهو احق به والا فالمالك الذي باعه وهكذا بل في الجواهر لا اجد فيه خلافا بيننا واستدل عليه في محكي المنتهى تارة بان يد المالك الاول على الدار يد على ما فيها واليد قاضية بالملك واخرى بوجوب الحكم له لو ادعاه اجماعا قضاء لظاهر يده ونوقش فيه بانه لو تم لدل كصحيحي محمد بن مسلم السابقين على كونه له من غير تعريف بل وجب الحكم به ولو لم يكن قابلا للادعاء كالصبي والمجنون والميت فيدفع الى ورثته ان عرفوا والا فالى الامام عليه السلام مع انهم لا يقولون به ويمكن دفعه بان هذا النحو من اليد التبعية الغير المستقلة لا يتم ظهورها في الملكية لصاحب اليد الا بضميمة الادعاء خصوصا مع ظهور نقله وهو نقل الدار في عدم اطلاعه بما هو مدفون فيها وليس اعتبار اليد تعبديا محضا كي يقال انها ان كانت معتبرة فمقتضاها ما ذكر والا فلا عبرة بها بل عمدة مستندها بناء العقلاء وامضاء الشارع على حسب ما جرت سيرتهم عليه وهم لا يرون لليد السابقة الغير الثابتة بالفعل بالنسبة الى مثل هذه الاموال التي لم يجر استيلاء صاحب اليد عليها الا بمحض حصولها في ملكه وسلطنته عليها بالتبع لا على سبيل الاستقلال خصوصا مع ظهور نقله فيما ينافي ملكيته لها اعتبارا ازيد من قبول ادعائه للملكية وتقديم قوله على قول خصمه في مقام التداعي وعدم جواز التعويل على اصالة عدم مملوكيتها له الملحقة لها بالمباحات الاصلية او اللقطة او مجهول المالك على الخلاف الا بعد الفحص والسؤال عنه هذا مع ان الالتزام بوجوب الحكم بكونه له من غير تعريف الى آخر ما ذكر امر هين ولم يعلم عدم التزامهم به فان مرادهم بوجوب تعريف المالك لوجوب الشرط اي اشتراط جواز تملكه او غير ذلك مما ذكروه به ولا ينافيه حكمهم بانه ان لم يعرفه المالك فهو لواجده او لقطة او غير ذلك فانه جار مجرى العادة من الملازمة بين جهلهم به وعدم كونه ملكا لهم في فرض ثبوت المالك وانتقاله الى ورثته الذين يمكن جهلهم به عادة خارج عن منصرف كلماتهم وكيف كان فالالتزام بما ذكر ليس بمستنكر كي يناقش في الدليل المزبور بذلك ولذا قال في الجواهر بعد ان استدل بهذا الدليل المدعى بل قد يدعى انه محكوم بملكيته له ما لم ينفه عن نفسه من غير حاجة الى دعواه اياه كما يومي اليه صحيحا ابن مسلم السابقان انتهى وان كان الاظهر خلافه لما اشرنا اليه من عدم مساعدة الادلة على اعتبار مثل هذه اليد فالاولى بما ذكر نعم قد يتجه الحكم بكونه مملوكا لصاحب اليد ما لم ينفه عن نفسه فيما لو كانت يده فعلية كما لو وجده في دار الغير فان الاظهر وجوب دفعه اليه ما لم ينفه عن نفسه بل ان نفاه ايضا ما لم يعرف له مالك غيره بالفعل على احد الوجهين الآتيين في مسألة ما لو وجد كنزا في ملك الغير وصحيحا محمد بن مسلم السابقان انما وردا في هذا الفرض حيث قال عليه السلام في احدهما ان كانت اي الدار التي وجد فيها الورق معمورة فيها اهلها فهي لهم الحديث وفي الاخرى ان كانت معمورة فهي لاهلها الحديث فالاستئناس بهما لما نحن فيه فضلا عن الاستشهاد بهما له في غير محله وسنشير الى ما يصلح فارقا بين المقامين في المسألة الآتية ان شاء الله وقد يناقش في اقتضاء الدليل المزبور الترتيب المذكور للتعريف بالنسبة الى الايادي السابقة نظرا الى تساوي الجميع في عدم اليد وقت التعريف كما انهم فيها قبله وقرب زمان يد احدهم من يد المعرف لا يقتضي ترجيحه على غيره ويدفعه ان قضية اعتبار اليد هو ترجيح اليد السابقة على القديمة وكون حال كل يد بالنسبة الى سابقتها حال الاصل بالنسبة الى الدليل ومن هنا يتجه تقديم قوله في مقام التداعي وسره ان من كان يده على شيء بالفعل بما انه ذو يد ونفى عن نفسه ملكيته ذلك الشيء فقد اجاب يد من تلقاه منه وجعل يده بمنزلة ادامة تلك اليد كما لو اقر بان استيلائه على بعض الدار التي تلقاه من زيد وهو من عمرو وهو من خالد او جميعها ليس عن استحقاق فانه يحكم بكونه بالفعل لزيد كما انه لو اعترف زيد ايضا بذلك يحكم بكونه لعمرو وهكذا كما لا يخفى واستدل شيخنا المرتضى ره لوجوب تعريف البايع بعد ان نفى الخلاف عنه ظاهرا بما دل على وجوب تعريف ما وجد في بعض بيوت مكة وما وجد في جوف الدابة في موثقة اسحق بن عمار الواردة في الاول قال سألت ابا ابرهيم عليه السلام عن رجل نزل بعض بيوت مكة فوجد نحوا من سبعين درهما مدفونة فلم تزل معه ولم يذكرها حتى قدم الكوفة كيف يصنع قال يسئل عنها اهل المنزل لعلهم يعرفونها قلت فان لم يعرفوها قال يتصدق بها وصحيحة عبد الله بن جعفر الواردة في الثاني قال كتبت الى الرجل عليه السلام اسأله عن رجل اشترى جزورا او بقرة للاضاحي فلما ذبحها وجد في جوفها صرة فيها دراهم او دنانير او جواهر لمن يكون ذلك فوقع عليه السلام عرفها البايع فان لم يكن يعرفها فالشيء لك رزقك الله اياه وفيه ما اشرنا اليه من ان موضوع البحث في هذا المقام على ما ينصرف اليه اطلاق النصوص والفتاوى ويومي اليه تفصيلهم بين ما لو كان عليه اثر الاسلام وعدمه انما هو الكنوز التي توجد تحت الارض مما لا يرى العرف اختصاصا بشخص او يقال لها مال بلا مالك والخبران اجنبيان عما نحن فيه فان موردهما من قبيل مجهول المالك اما الاخير فواضح ضرورة عدم الفرق في ذلك بين ما لو وجد الصرة في جوف الدابة او في حلقها او على ظهرها او في الارض في كونها في العرف مالا لا يعرف صاحبه فحكمه لولا النص الخاص وجوب التعريف مطلقا كاللقطة ثم التصدق او التملك بشرط الضمان او غير ذلك مما فصل في محله ولكن نلتزم في مورد النص بمفاده للنص واما الاول فكذلك للضرورة ان الدراهم التي يجدها النازل ببعض بيوت مكة في اوقات الحج ونحوها ليست بحسب العادة من قبيل الكنز الذي هو محل الكلام فان العادة قاضية بان مثلها في نفس الاراضي لا يخفى عن عروق الارض ومواضعها التي يمكن ان يوجد فيها مثل هذا الكنز بل يجدها ما فوقه في زاوية البيت ونحوها من المواضع

يعلم غاره بانها انا للتان لين هذا البيت او لاهل المنزل على ابعد الاحتمالين في مثل هذه المنازل المعدة لنزول الحجاج وغيرهم وكيف كان فلا ينبغي التامل في كون مورد النص من قبيل المال المجهول المالك الذي حكمه بمقتضى الاصل الذي قررناه في صدر الكلام حرمة التصرف فيه الا على الوجه المقرر في الشريعة وهو حفظه مع التعريف والفحص عن صاحبه ومع الياس عنه اما التصدق او غير ذلك مما ذكر في محله كما يفصح عن ذلك امر الامام عليه السلام بالتصدق بعد التعريف ولا ينافيه قصر التعريف على اهل المنزل فان في قوله عليه السلام لعلهم يعرفونها اشعارا بل دلالة على وجوب تعريف كل من يحتمل معرفته ممن يمكن السؤال عنه الا ان ما يوجد مدفونا في بيوت مكة لو لم يعرفه اهل المنزل الذي قد يراد منه الاعم من مالكه والاشخاص النازلين فيه معه ممن يعرفهم لحصل غالبا الياس عن الاطلاع على صاحبه فعليه يحمل اما التصدق او غير ذلك مما هو مدون في محله وقد يستدل ايضا للوجوب للتعريف بالاجماع وقضية ذلك قصره على القدر المتيقن من معقده وهو خصوص من انتقل الملك عنه اليه بلا واسطة اذ لم يتحقق الاجماع بالنسبة الى من عداه لامكان ان يكون مراد المصنف وغيره ممن عبر كعبارته خصوص من ابتاع منه بلا واسطة بل هذا هو منصرف لفظه وحمل لفظ البايع الواقع في كلامهم على ارادة الجنس او دليل بلا داع بعد فرض انحصار مدرك الحكم في الاجماع كما انا لو عولنا في ثبوته على الخبرين السابقين لكان مقتضاه ذلك الا ان يستشم من الخبر الثاني وجوب تعريف كل من يحتمل ملكيته له بالتقريب المتقدم فلا يختص بخصوص من جرى يده على الدار بل كل من امكن ان يكون ذلك مملوكا له وان كان اجنبيا الا ان ينفي وجوبه بالنسبة الى من عداهم بالاجماع وكيف كان فالعمدة ما عرفت وملخصه بتقريب خال من الخدشة ان مقتضى الاصل فيما جرت عليه يد الغير التي لم يعلم عدم احترامها شرعا حرمة التصرف فيه حتى يعلم انقطاع علاقته عنه وعدم اختصاصه به بالفعل كما في الاثار الباقية في البلاد الخربة من اهل الاعصار القديمة مما ليس لاحد علاقة اختصاص بها بحيث تعد عرفا مالا بلا مالك ويعامل معها في العرف والعادة معاملة المباحات واما في مثل هذه الاثار فمقتضى الاصل وغيره مما تقدمت الاشارة اليه جواز التصرف فيه وتملكه بالحيازة فالكنز الذي يوجد تحت الارض ان علم كونه من تلك الاثار ولم يتجدد عليه يد لم ينقطع علاقتها ولو بحكم الاصل فهو من هذا القبيل يجوز تملكه بالحيازة سواء كان عليه اثر الاسلام ام لم يكن من غير فرق بين ان يجده في الاراضي الغير المملوكة لشخص خاص او في ارضه التي ملكها بالاحياء او الشراء او غير ذلك بل وفي ملك الغير ايضا على احد الاحتمالين الاتيين واما ان لم يعلم ذلك بان احتمل حدوثه او حدوث يد مستقلة عليها في هذه الاعصار وكان في الاراضي المباحة ونحوها مما لا يد لاحد عليها بالفعل ولم يكن الكنز معروفا بامارات الحدوث من حيث السكة ونحوها بحيث يعد عرفا من قبيل المال المجهول المالك فهو ايضا كذلك اذ لا يعتنى بشيء من الاحتمالين لدى العرف والعقلاء اما الاخير فلمخالفته للاصل واما الاول فالاصل فيه ان كان معارضا باصالة عدم حدوثه في الاعصار المتقدمة مع انه لا يجدي في اثبات كونه من اهل الاعصار التي ممن انقطعت علاقته عنه كي يرتفع اليد بواسطته عن استصحاب بقاء علاقة واضعه اذ لا اعتماد على الاصول المثبتة ولكن لاجل مخالفة هذا الاحتمال للظاهر ان كونه مدخورا في مثل هذه الاراضي التي لا يد لاحد من اهل العصر عليها بالفعل امارة عدم اختصاصهم فلا يراه العرف بالفعل مملوكا لشخص بل يرونه بلا مالك ولا يعتنون بهذا الاحتمال وقد اشرنا الى ان هذا هو الملاك في جواز حيازته بل هذا هو القدر المتيقن من الكنز الذي فهم اجمالا من الادلة الشرعية جواز حيازته اذ قلما يوجد كنز لا يتطرق فيه هذا الاحتمال ولو بعيدا كما لا يخفى واما لو وجد في مكان تواردت عليه ايادي اشخاص خاصة محصورة فهو بالنسبة الى من عدى هذه الاشخاص ممن يحتمل كونه ملكا له وكونه موضوعا في هذا المكان بوضعه كما عرفت من عدم اعتبار العرف والعقلاء بالاحتمال واما بالنسبة الى هذه الاشخاص فلا يساعد العرف على الغاء احتمال حصوله بفعلهم بل ولا على الغاء احتمال حدوث سبيل لهم عليه كي يرونه مالا بلا مالك لان كونه كذلك موقوف على سلب اضافتهم عن هذه الاشخاص وهو مخالف لقواعد اليد لان مقتضاها الحكم بكون المال الموضوع في موضع ملكا لمالك المحل الموضع ولو بضميمة ادعائه فلا يصح للاجنبي وضع يده عليه ما لم يعلم بانقطاعه عنهم فما في المدارك من انه يمكن المناقشة في وجوب تعريفه لذي اليد السابقة اذا احتمل عدم جريان يده عليه لاصالة البراءة من هذا التكليف مضافا الى اصالة عدم التقدم ضعيف لما اشرنا اليه غير مرة من ان مقتضى الاصل بعد العلم بجريان يد عليه حرمة التصرف فيه حتى يعلم انقطاع علاقتها عنه واما اصالة عدم التقدم فهي مجدية فيما لو وقعت الخصومة بين صاحب الايادي المترتبة لا فيما اذا اراد الاجنبي ان يضع يده عليه فان عليه الحكم اجمالا بكونه ملكا لصاحب الايادي ولو بضميمة ادعائهم على الترتيب الذي تقتضيه قاعدة اليد كما تقدمت الاشارة اليه فتلخص مما ذكر انه يجب عليه ان يعرف البايع بل كل من جرت يده عليه كما سبق فان عرفه فهو له وان جهله فهو للمشتري لما اشرنا اليه انفا من ان حاله حال غيره مما يوجد في ارض مباحة وقد عرفت ان الاظهر صيرورته ملكا للواجد وعليه الخمس وان القول بكونه لقطة على تقدير ان يكون عليه اثر الاسلام من سكة ونحوها كما كان مما يظهر من غير واحد بل لعله المشهور ضعيف واما لو وجده في ملك الغير فقال شيخنا المرتضى ره الظاهر ان حكمه بعد الاخذ كما تقدم فيما لو وجد فيما انتقل اليه بالبيع من وجوب تعريف المالك فان لم يعرفه فهو له وربما يظهر ذلك من غيره ايضا وحكي عن الخلاف انه قال اذا وجد كنزا في ملك مسلم او ذمي فلا يتعرض له اجماعا انتهى وتحمله شيخنا المرتضى ره على ارادة الحكم التكليفي المحض وقال ره فيمكن ان يكون ما ذكروه من الحكم بوجوب التعريف بعد حصوله بيد الواجد اما معصية واتفاقا ولكنك خبير بان حمل كلام الشيخ المحكي عن الخلاف على ارادة محض التكليف بعيد عما ينسبق الى الذهن من كلماتهم في نظائر المقام اللهم الا ان يكون في كلماته شواهد عليه ويكون هو ايضا ممن ذكر الحكم بوجوب التعريف في المقام كي يكون شاهدا على التاويل والا فظاهر هذه العبارة المحكية عنه عدم جواز تملكه بمعنى عدم نفوذه ما يعنا عليه الاجماع وكيف كان فلا شبهة في انه يحرم عليه اخذه من ملك الغير ما لم يكن راضيا بتصرفه فيه كما انه لا شبهة في انه بعد الاخذ ايضا لا يجوز له تملكه من غير ان يعرفه من وجده في ملكه وانه لو ادعاه يجب دفعه اليه وانما الاشكال في انه يجب على الواجد دفعه الى مالك الارض مطلقا

يعلم بتلبيه عنه ام له جاز له ان يدفعه الى المالك بحاله وكذلك في تكليف المالك من انه هل يجوز له اخذه من الواجد لدى جهله بحاله ام لا اما حكم المالك فانه اما عارف بحال الكنز وانه بالفعل ملك له وانه حاصل بوضعه او وضع غيره ممن انتقل اليه بارث ونحوه فحكمه ح واضح واما انه جاهل بحاله ولكنه يحتمل حصوله في ملكه من غير التفات له واما انه لا يحتمل ذلك بل يعلم بانه لم يحصل بفعله او فعل غيره ممن انتقل اليه بارث ونحوه ولكنه لا يعلم بانه هل هو حادث في ملكه بفعل الغير او انه من الكنوز القديمة الباقية في ملكه مما هو ملحق بالمباحات الاصلية وقد اشرنا فيما سبق الى ان احتمال حدوث مثل هذا الكنز بفعل الغير ما لم يكن عليه اثر الحدوث الموجب لالحاقه بمجهول المالك غير معتنى به شرعا وعرفا فحكم هذه الصورة ايضا حكم ما لو علم بانه من الكنوز القديمة التي لم يجر عليها يد استقلالية حادثة فالكلام ح يقع في ان مثل هذا الكنز ونظائره مما هو بالفعل من المباحات الغير المملوكة لاحد هل هو كاجزاء الارض وتوابعها يدخل في ملك من ملك الارض باحياء او شراء ونحوه او انه باق على اباحته فيجوز لكل احد تملكه بالحيازة وستعرف في مسالة ما لو وجد درة في جوف سمكة ان القول بالتبعية المانعة عن جواز حيازة الاجنبي لا يخلو عن قوة وربما يؤيده اطلاق قوله عليه السلام في صحيحتي محمد بن مسلم المتقدمتين ان كانت الدار معمورة فيها اهلها فهي لهم فعلى هذا الاشكال في انه يجب على الواجد دفعه الى المالك مطلقا الا ان يعلم بانه بالفعل ملك لغيره فيجب صرفه الى ذلك الغير وليس له تملكه على اي تقدير واما ان نفينا التبعية وقلنا ببقائه على اباحته فيتضح حكم هذه الصورة من انه ليس للمالك اخذه من الواجد بعد ان وجده وحازه ناويا به التملك فيبقى الاشكال ح فيما لو كان جاهلا بحاله واحتمل حصوله في ملكه وعروض النسيان له فيندرج في موضوع المسالة الباحثة عما لو وجد في داره شيئا لم يعلم بانه له فهل يحكم بكونه له بمقتضى يده على الدار ام بعدمه كما يقتضيه الاصل ويشهد به ايضا روايات واردة فيه او التفصيل بين ما لو احتمل كونه بوضعه اختيارا وعرض له النسيان وبين غيره مما كان حصوله في هذا المكان على تقدير كونه له بغير اختياره كما لعله مورد النص وجوه تحقيقها موكول الى محله من كتاب اللقطة واما الواجد فان قلنا بانه يجوز له تملكه على تقدير كونه من الكنوز القديمة التي لم يجر عليها يد حادثة استقلالية فهل يجب عليه ما لم يحرز كونه كذلك الحكم بكونه ملكا لصاحب الدار حتى يتبين خلافه كما يجده تحت يده من اثاث بيته ونحوه او ان حاله حال ما لو وجده في ملك مباح له فان يده لضعفها لا دلالة لها على الملكية في مثل هذه الاشياء الا بضميمة الادعاء وجهان لا يخلو اولهما عن وجه اذ الظاهر ان اعتبار اليد الفعلية ليس من باب محض الكاشفية والظهور النوعي كما في اليد القديمة المنقطعة بل هي كاصالة الصحة في عمل الغير وفي فعاله الماضية قاعدة عقلائية مقررة في الشريعة مبناها ايكال امر ما هو تحت تصرف الغير الى ذلك الغير وحمل تصرفه على كونه صحيحا ناشئا عن استحقاقه له وعدم الفحص والتفتيش عنه حتى يتبين خلافه فليتامل وكذا يجب تعريف البايع لو اشترى دابة ووجد في جوفها شيئا له قيمة فان عرفه فهو له والا فهو للمشتري وعليه الخمس اما وجوب تعريف البايع وانه ان لم يعرفه فهو للمشتري فيدل عليه صحيحة عبد الله بن جعفر قال كتبت الى الرجل اسأله عن رجل اشترى جزورا او بقرة للاضاحي فلما ذبحها وجد في جوفها صرة فيها دراهم او دنانير او جواهر لمن يكون ذلك فوقع عليه السلام عرفها البايع فان لم يكن يعرفها فالشيء لك رزقك الله اياه وقد اشرنا فيما سبق الى ان هذا القسم من المال من قبيل المال المجهول المالك الذي حكمه لولا النص الخاص وجوب التعريف مطلقا حتى يحصل الياس من صاحبه ثم التصدق او غير ذلك مما هو مذكور في محله ولكن نلتزم في المقام بكفاية تعريف البايع وانه عند جهله به للمشتري للنص الخاص الوارد فيه والظاهر ان تخصيص البايع بالتعريف من باب خصوصية المورد والا فالعبرة بكونه صاحب اليد عليها قبل انتقالها الى الواجد من غير فرق بين ان يكون انتقالها اليه ببيع او ارث او هبة او غير ذلك بل ولا بين ان يكون اليد السابقة يدا حقة او عادية فلو كانت الدابة مملوكة له ولكن غصبها شخص مدة طويلة ثم ردها فوجد في جوفها صرة وجب ان يعرف ذلك الغاصب لاحتمال كونها له كما هو مقتضى الاصل واما وجوب الخمس عليه ففي المدارك قد قطع الاصحاب به ولم ينقلوا دليلا عليه والظاهر اندراجه في مفهوم الكنز وهو بعيد نعم يمكن دخوله في قسم الارباح انتهى اقول لا شبهة في عدم اندراجه في مفهوم الكنز لا عرفا ولا لغة بل قد عرفت فيما سبق ان الكنز الذي هو من هذا القبيل مما يعد بالفعل عرفا مالا مجهول المالك ليس له هذا الحكم فثبوت الخمس فيه انما يتجه لو قلنا به في مطلق الفوائد والغنائم او قلنا بدخوله في ارباح المكاسب كما يظهر من الحلي في السرائر حيث قال في باب اللقطة وكذلك اذا ابتاع بعيرا او بقرة او شاة وذبح شيئا من ذلك فوجد في جوفه شيئا اقل من مقدار الدرهم او اكثر عرفه من ابتاع ذلك الحيوان منه فان عرفه اعطاه اياه وان لم يعرفه اخرج منه الخمس بعد مؤنة طول سنته لانه من جملة الغنائم والفوائد وكان له الباقي وكذلك حكم من ابتاع سمكة فوجد في جوفها درة او سبيكة وما اشبه ذلك لان البايع باع هذه الاشياء ولم يبع ما وجده المشتري فلذلك وجب تعريف البايع وشيخنا ابو جعفر الطوسي لم يعرف بايع السمكة الدرة بل ملكها المشتري من دون تعريف البايع لم يورد هذا خبرا عن اصحابنا ولا رواه عن الائمة احد منهم والفقيه سلار في رسالته يذهب الى ما اخترناه وهو الذي يقتضيه مذهبنا انتهى ولكنك ستعرف ان الالتزام بثبوته في مطلق الفائدة لا يخلو عن اشكال وادراج مثل الفرض على اطلاقه في الارباح اشكل نعم لا يبعد اندراجه فيه لو كان التكسب مقصودا باصل الشراء والله العالم ولو ابتاع سمكة فوجد في جوفها شيئا اخرج خمسه وكان له الباقي ولا يعرف اما عدم وجوب تعريف غير البايع فان كان ذلك الشيء مثل الدراهم والدنانير التي عليها اثر الاسلام فضلا عن غيرها مما ليس عليه اثر الاسلام او يكون في البحر مثل الدرة ونحوها فيدل عليه الصحيحة المتقدمة الواردة فيما يوجد في جوف الدابة بالفحوى واما بايع السمكة فليس له خصوصية مقتضية لاختصاصه بالتعريف لان العادة قاضية بعدم دخوله في جوفها بعد دخولها في ملك البايع فلا يتطرق احتمال كونه من امواله بمقتضى العادة الا اذا احتمل كونه كغيره من احاد الناس ممن عبر ذلك الماء واحتمل وقوع هذا الشيء منه قبل حيازة السمكة ومن الواضح ان هذا الاحتمال مع كونه في حد ذاته بالنسبة الى كل واحد واحد من احاد الناس احتمالا غير معتنى به لدى العقلاء مما لا يقتضي اختصاص البايع بتعريفه وفرض كون السمكة فيما حصل في ملك البايع خلاف ما ينصرف اليه الاطلاق فما في

الاصحاب بحكمه في مثل الفرض حكم ما يوجد في جوف الدابة كما ان حكم ما يوجد في جوف الدابة عند فرض كونها كالسمكة كاللؤلؤ طارئا للاصابة وجد للمشتري
في جوف شيئا علم بتقدمه على الاصطياد حكم السمكة في عدم وجوب تعريفه كما اشار اليهما في الجواهر وحكى عن العلامة في التذكرة الميل الى الحاق السمكة بالدابة
في تعريف البايع مطلقا الا ان القصد الى حيازتها بستلزم القصد لحيازة جميع اجزائها وما يتعلق بها وفيه ان البايع ايضا لم يقصد بالبيع الا اخراج هذه
الجملة التي ملكها الحائز بالحيازة وعرضها للبيع فان كان هذا القصد التبعي مقتضيا لدخوله في ملك المحيز بالحيازة كما هو الحق فكذلك يقتضي خروجه عن ملكه
وانتقاله الى المشتري بالبيع فليست الملكية الناشية من هذا السبب لم يستقل ذلك الشيء بالملاحظة والقصد الا ملكية تبعية غير موثرة الا في اجزاء احكام
المتبوع عليه كصيرورته جزءا من المبيع عند ارادة نقله بالبيع وتعيين وزنه وجعل الثمن في مقابل المجموع وحرمة استيلاء الاجنبي عليه عدوانا كسائر
اجزاء المبيع وغير ذلك كما في التراب المستهلك في الحنطة او الموجود في جوف الحشيش والحطب الذي يحوزه وينقله الى الغير ببيع ونحوه فليس حال هذا النحو
من الاموال التي منها المعادن المتكونة في باطن الارض المملوكة لشخص خاص ما لم تكن بعنوانها الخاص معروضة للملكية كي تستقل بالموضوعية للاحكام
الخاصة التي منها سببيتها للغرر والغبن وعدم تبعيتها للبيع في الانتقال الى المشتري الا على المعاني الحرفية لا استقلالها بالملاحظة الا بالمتعلقات
والحاصل ان هذه الملكية التبعية ان سلمناها كما هو الحق غير مقتضية لتعريف البايع وانما المقتضي له احتمال كونه بخصوصه مملوكا له لا بالتبع وهذا الاحتمال غير
معتنى به فيما يوجد في جوف السمكة كما تقدمت الاشارة اليه فلا يوجب ذلك الحاق السمكة بالدابة في تعريف البايع اللهم الا ان يقال بان جريان
يده عليها وصيرورة ما في جوفها ملكا بالتبع موجب لقبول قوله على تقدير ادعائه او ادعاء علمه بوجود شيء في جوفه وعدم قصده بالبيع وان كان بعيدا
فيجب تعريفه لذا احتمال معرفته الموجبة لاستقلاله بالملكية وخروجه عن مرتبة التبعية ودعوى ان هذا الاحتمال احتمال غير عقلائي بالنسبة الى ما يوجد
في جوف السمكة مدفوعة بان معنى الحاقه بما يوجد في جوف الدابة وجوب تعريف البايع لذا احتمال معرفته اياه احتمالا عقلائيا كما في الدابة غاية الامر ان
احتمال المعرفة في الثاني غالبا احتمال عقلائي وفي الاول بالعكس وهذا غير ضائر باتحادهما في هذا الحكم فليتامل وقد ظهر بما ذكر ان ما اورده في
الجواهر على كلام العلامة بعد نقله بالفاظه وفيه ان المتجه الحكم بملكية الصياد لما في جوفها الا تعريفه اياها والظاهر ان لم يكن المقطوع به خلافه بل
قد يظهر ذلك من الاخبار ايضا كخبر الزهري عن ابي جعفر عليه السلام ان رجلا عابدا من بني اسرائيل كان عاريا الى ان قال فاخذ غزلا فاشترى به سمكة فوجد
في بطنها لؤلؤة فباعها بعشرين الف درهم فجاء سائل فدق الباب فقال له الرجل ادخل فقال له خذ احد الكيسين فاخذ احدهما فانطلق فلم يكن باسرع
من ان دق السائل الباب فقال له الرجل ادخل فدخل فوضع الكيس مكانه ثم قال كل هنيئا مريئا انما انا ملك من ملائكة ربك اراد ربك ان يبلوك
فوجدك عبدا شاكرا ثم ذهب وفي خبر حفص بن غياث عن الصادق عليه السلام المروي عن الراوندي في قصص الانبياء قال كان في بني اسرائيل رجل وكان محتاجا
فالحت عليه امرأته في طلب الرزق فابتهل الى الله في الرزق فرأى في النوم ايما احب اليك درهمان من حل او الفان من حرام فقال درهمان من حل فانتبه فرأى
الدرهمين تحت راسه فاخذهما واشترى بدرهم سمكة واقبل الى منزله فلما رأته امرأته اقبلت عليه كاللائمة واقسمت ان لا تمسها فقام الرجل اليها فلما
شق بطنها اذا بدرتين فباعهما باربعين الف درهم والمروي عن امالي الصدوق عن علي بن الحسين عليهما السلام حديثا يشتمل على ان رجلا شكى اليه الحاجة فدفع اليه
قرصتين قال له خذهما فليس عندنا غيرهما فاتى الله بكشف بهما عنك الى ان قال فلما شق بطن السمكة وجد فيها لؤلؤتين فاخرتين فباع اللؤلؤتين
بمال عظيم فقضى منه دينه وحسنت بعد ذلك حاله وقيل ونحوه المروي في تفسير العسكري عليه السلام انتهى لا يخلو عن نظر واما الحكم بوجوب الخمس فيه فيظهر
مما فيه تمام تفريع اذا وجد كنزا في ارض موات من دار الاسلام فان لم يكن عليه سكة او كان عليه سكة عادية اي قديمة سابقة على زمن الاسلام كانت
نبية العاد قوم هود فلواجده خمسه وكان له الباقي وان كان عليه سكة الاسلام قيل يعرف كاللقطة وقيل يملكه الواجد وعليه الخمس وقد تقدم شرح
حاله فيما سبق وظهر ان الاول ضعيف والثاني اشبه الا ان يكون ما وجده محفوفا بامارة الحدوث ككونه مصرورا في صرة ونحوها بحيث عد عرفا من المال
المجهول المالك فيلحقه حكم هذا العنوان ويخرج عما نحن فيه اطلاق كلماتهم في هذا الباب فراجع الرابع مما يجب فيه الخمس كلما يخرج من البحر بالغوص
كالجواهر والدرر ونحوها بلا خلاف فيه على الظاهر بل عن غير واحد دعوى الاجماع عليه ويشهد له مضافا الى عموم الاية بالتقريب المتقدم في صدر البحث خصوص
صحيحة الحلبي قال سئلت ابا عبد الله عن العنبر وغوص اللؤلؤ فقال عليه الخمس وخبر عمار بن مروان قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول فيما يخرج من المعادن والبحر
والغنيمة والحلال المختلط بالحرام اذا لم يعرف صاحبه والكنوز الخمس ومرسلة ابن ابي عمير عن غير واحد عن ابي عبد الله قال الخمس على خمسة اقسام على الكنوز والمعادن
والغوص والغنيمة ونسي ابن ابي عمير الخامس ومرسلة حماد بن عيسى عن العبد الصالح قال الخمس من خمسة اشياء من الغنائم والغوص والكنوز والمعادن والملاحة
وخبر محمد بن علي بن ابي عبد الله عن ابي الحسن قال سئلته عما يخرج من البحر من اللؤلؤ والياقوت والزبرجد وعن معادن الذهب والفضة هل فيها زكوة
فقال اذا بلغ قيمته دينارا ففيه الخمس وعن الصدوق مرسلا نحوه فلا ينبغي الارتياب في اصل الحكم ولا في عمومه بالنسبة الى سائر انواع ما يخرج من البحر بالغوص فما في
المدارك من الاقتصار على ذكر صحيحة الحلبي والخدشة فيها بقصورها عن افادة عموم المدعى مما لا ينبغي الالتفات اليه ان لا يخلو عن وجه بناء على اصله
من عدم التعويل الا على الاخبار الموصوفة بالصحة ولكن المبنى عندنا فاسد لانا لا نرى في جواز طرح مثل هذه الاخبار المعتبرة المعمول بها لدى الاصحاب خصوصا مع
استفاضتها وكون بعضها بحكم الصحيح ولكن الاشكال في انه وقع في اغلبها التعبير عما يتعلق به الخمس بالغوص وفي بعضها كخبري عمار بن مروان ومحمد بن علي
بما يخرج من البحر وبين العنوانين بحسب الظاهر عموم من وجه فان الاول يصدق على ما يخرج بالالة من غير غوص في الماء بل خبر عمار لعله يشمل مثل صيد السمك

تفريع لو وجد كنزا عليه سكة الاسلام او قبل الاسلام

في الغوص

ونحوه بشبكة ونحوها الا ان يدعى انصرافه الى جواهر البحر كما ليس بالبعيد والثاني يشمل ما يخرج من الشطوط بالغوص فهل العبرة بصدق عنوان الاخراج
من البحر او عنوان الغوص ولو في الشطوط او العبرة بصدق كل من العنوانين او بصدق كليهما كما هو ظاهر المتن او بالعنوان المشترك بين الامرين
الصادق على كل منهما اي اخراج شيء من الماء مطلقا سواء كان بالغوص ام بالة ونحوها وسواء كان من البحر ام الشط ونحوه وجوه من امكان دعوى
ان التعبير بالغوص لوقوع في جملة من الاخبار للجري مجرى الغالب حيث ان الغوص الذي من شانه الاستفادة لا يكون غالبا الا في البحر كما ان الاخراج
من جواهر البحر لا يكون غالبا الا بالغوص ومن امكان دعوى العكس من ان العبرة بعنوان الغوص والتعبير عنه بما يخرج من البحر جار مجرى الغالب بالتقريب
المذكور كما انه يمكن دعوى جري كل من الخصوصيتين اي البحرية والغوصية مجرى الغالب وان المدار على مطلق اخراج شيء من الماء ومقتضاه الالتزام بالثاني
الاخير ومن ان كلا منهما عنوان مستقل يتعلق به الخمس بمقتضى ظاهر دليله ولا مقتضي لارجاع احدهما الى الاخر اذ لا تنافي بينهما فيتجه الوجه الثالث
ولكن يتوجه عليه ان مقتضى ظواهر كلمات الاصحاب بل صريحها كظواهر النصوص خصوصا الاخبار الحاصرة للخمس في خمسة عدم كون كل من العنوانين
بحياله موضوعا مستقلا يناط به الحكم فيجب ارجاع بعضها الى بعض بشيء من الدعاوي المزبورة او بتقييد كل من العنوانين بالاخر والالتزام بان الخمس
لا يجب الا فيما اخرج من البحر بالغوص وهذا اشبه بالقواعد لا لان التقييد من اهون التصرفات كي يتوجه عليه انه ليس باهون من اهمال القيد الوارد مورد
الغالب بل لان مقتضى القاعدة عند دوران الامر بين كون الاطلاق جاريا مجرى الغالب والقيد كذلك اهمال الاطلاق لا القيد الخصوصي المعلق عليه
الحكم في عنوان دليله لا اخص هذا مع ان مقتضى الاصل بعد فرض تكافؤ الاحتمالات وعدم امكان الالتزام باستقلال كل من العنوانين بالموضوعية
كما تقدمت الاشارة اليه هو الرجوع فيما عدا القدر المتيقن وهو مورد تصادق العنوانين الى اصالة البراءة عن وجوب الخمس هذا كله بعد الاغماض عن
امكان دعوى انصراف كل من الاطلاقين خصوصا اطلاق الغوص الى الافراد المتعارفة الشايعة التي هي مورد الاجماع الا ظهر ما يظهر من المتن وغيره من
اختصاص وجوب الخمس بما يخرج من البحر بالغوص بشرط ان يبلغ قيمته دينارا فصاعدا على المشهور شهرة كادت تبلغ الاجماع كما في الجواهر بل عن غير واحد من
الاصحاب دعوى الاجماع عليه ويشهد له خبر محمد بن علي المتقدم فما عن غرية المفيد من اعتبار عشرين دينارا ضعيف لم يعرف له ماخذ كما اعترف في الجواهر وقد
تقدم سابقا في المعدن ما يظهر لك البحث هنا في اعتبار اتحاد الاخراج والمخرج والنوع ونحو ذلك وكذلك الكلام في الكنز لاتحاد مناط البحث في الجميع من
هذه الجهات كما لا يخفى وقد ظهر مما ذكر انه لو اخذ منه شيء سواء كان على وجه الماء او على الساحل او بالالات من غير غوص لم يجب الخمس من هذه الجهة
وان وجب باعتبار كونه من الارباح عند حصول شرائطه وحكي عن الشهيد بانهما استقربا مساواة ما يؤخذ من غير غوص لما يؤخذ بالغوص وفيه ما عرفت
ثم قد يقوى تعلق الخمس فيما لو غاص وشده بالة مثلا ثم اخرج فانه يصدق عليه انه اخرجه بالغوص كما اعترف به في الجواهر وانصراف لفظ ما اخرج بالغوص
عنه ان سلم فبدوي لا يلتفت اليه ولو فرض تحت الماء معدن فاخرج منه شيئا بالغوص بلغ نصاب الغوص دون المعدن وجب فيه خمس الغوص لاطلاق دليله كما هو
واضح وان المتبادر مما اخرج بالغوص ارادة الاموال الاصلية التي تستخرج من البحر بالغوص دون الاموال الغارقة في البحر وكذا الحيوانات التي توجد في البحر
من السمك ونحوه فما عن بعض من جعله من قبيل الغوص ضعيف وهل يعتبر ان يكون الاستفادة مقصودا بالغوص فلو غاص لا بقصد الاغتنام بل لغرض اخر كانشاء
مثلا فصادف شيئا فلا خمس فيه تردد من اطلاق النصوص والفتاوي ومن امكان دعوى انصرافهما الى الاول كما ليس بالبعيد تفريع لا خلاف بين الاصحاب
على الظاهر في انه يجب الخمس في العنبر بل في المدارك وغيره دعوى الاجماع عليه ويشهد له صحيحة الحلبي المتقدمة ولكنهم اختلفوا في نصابه على اقوال فقيل بل ربما
نسب الى الاكثر ان العنبر ان اخرج بالغوص روعي فيه مقدار دينار وان جني من وجه الماء او من الساحل كان له حكم المعادن وعن المفيد في الغرية القول
بان نصابه عشرون دينارا مطلقا وعن ظاهر جماعة انه لا نصاب له بل يجب الخمس في قليله وكثيره وقواه في المدارك فانه قال في شرح عبارة الكتاب ما لفظه و
يشكل بانتفاء ما يدل على اعتبار الدينار في مطلق المخرج بالغوص وبالمنع من اطلاق اسم المعدن على ما يجنى من وجه الماء واطلق المفيد في المسائل الغرية ان
نصابه عشرون دينارا كالكنز والمعدن وهو ضعيف ولو قيل بوجوب الخمس فيه مطلقا كما هو ظاهر اخبار الشيخ في النهاية كان قويا انتهى اقول اما
المناقشة في اطلاق اعتبار الدينار فيما يخرج بالغوص فلعله في غير محلها اذ الظاهر ان ما وقع في كلام السائل بعد من البيانية حيث سئل عما يخرج من البحر من
اللؤلؤ والياقوت والزبرجد اريد به التمثيل كما فهم الاصحاب منه اعتبار النصاب في سائر ما يخرج من البحر لا في خصوص ما ورد في هذا الخبر واما مناقشته في
اطلاق اسم المعدن على ما يجنى من وجه الماء فهي بحسب الظاهر في محلها بناء على كونه روث دابة بحرية كما هو احد محتملاته الاتية فانه على هذا التقدير لا يعد
من المعادن عرفا ولكن من الحقه بها نظر الى دلالة النص والاجماع على ثبوت الخمس فيه وظاهر ما تعلق الخمس به لا من حيث اندراجه في الارباح ولذا لم يشترط
فيه الزيادة عن مؤنة السنة فيجب ان يكون العنبر اما بنفسه موضوعا مستقلا خارجا عن الاقسام السبعة التي يجب فيها الخمس او ملحقا ببعض هذه السبعة
والاول باطل لظهور كلماتهم في التسالم على انحصار ما يجب فيه في السبعة فتعين الثاني ومع الحاقه بالمعادن اولى لشباهته بها حيث ان له مكانا مخصوصا
ولا يوجد في غير ذلك المكان وكل ما كان كذلك يطلق على المكان الذي يوجد ذلك الشيء فيه انه معدنه ويقال لما اخذ منه انه اخذ من معدنه توسعا
مع انه بناء على كونه في الاصل نبع عين في البحر كما هو احد محتملاته التي ستسمعها من المعادن حقيقة واخذه من وجه الماء او الساحل القريب من معدنه الذي
جرت العادة بانتقاله من معدنه اليه لا ينافي صدق اخذه من معدنه كما تقدم تحقيقه في محله مع ان مقتضى الاصل براءة الذمة عن الخمس فيما دون ذلك
الا ان يدفع ذلك باطلاق الصحيحة ولكن قضية اطلاقها كونه قسيما ثامنا لا يعتبر فيه النصاب ولا الزيادة عن مؤنة السنة وقد عرفت ان الالتزام

نصاب الغوص دينار

لو اخذ من الماء شيئا بغير غوص

حكم العنبر ان اخرج بالغوص او جني من وجه الماء

لا يخلو عن إشكال هذا مع إمكان الخدشة في إطلاقها من هذه الجهة ولذا لم يشترط النصاب في الغوص أيضاً مع أنه شرط فيه كما عرفت فليتأمل فالإنصاف أن الالتزام بما في المتن من مراعاة مقدار الدينار إن أخرج بالغوص وحكم المعادن إن جنى من وجه الماء أو الساحل لا يخلو عن قوة ولكن بشرط أن لا يكون وجه الماء أو الساحل أجنبياً عن المكان الذي يكون فيه العنبر بل قريباً منه بحيث يصدق على الأخذ منه عرفاً أخذه من معدنه بخلاف ما لو قذفه البحر إلى البلاد النائية التي لا يصدق على الأخذ منها أخذه من معدنه فهو حينئذ من قسم الأرباح لعل هذا الفرض خارج عن منصرف النص والإطلاق كلماتهم ولكن القول بأنه لا نصاب له بناء على عدم كونه حقيقة من المعادن إن لم يكن أقوى فلا ريب في أنه أحوط وأما ما حكي عن المفيد من أن نصابه مطلقاً عشرون ديناراً فهو ضعيف وإن قلنا بأنه من المعادن لما عرفت من أنه لو أخرج شيء من المعادن بالغوص روعي فيه نصاب الغوص وأضعف منه ما حكي عن ظاهر كاشف الغطاء من أن نصابه دينار مطلقاً لشهادة سوق صحيحة الحلبي باتحاد حكمه مع ما يخرج بالغوص وفيه ما لا يخفى إذ الصحيحة إن كان لها إطلاق يجب الاقتصار في تقييدها على مقدار دلالة الدليل وهو في خصوص الغوص والاتحاد لا دلالة فيها على النصاب لا نفياً ولا إثباتاً فيرجع فيما عدا القدر المتيقن وهو ما لم يبلغ قيمته ديناراً إلى حكم الأصل كما تقدمت الإشارة إليه وأما العنبر ففي المبسوط والاقتصاد أنه نبات في البحر وفي المدارك قال اختلف كلام أهل اللغة في حقيقة العنبر فقال في القاموس العنبر من الطيب روث دابة بحرية أو نبع عين فيه ونقل ابن إدريس في سرائره عن الجاحظ في كتاب الحيوان أنه قال يقذفه البحر إلى جزيرة فلا يأكل منه شيء إلا مات ولا ينقره طائر بمنقاره إلا نصل فيه منقاره وإذا وضع رجليه فيه نصلت أظفاره وحكى الشهيد في البيان عن أهل الطب أنهم قالوا إنه جماجم تخرج من عين في البحر أكبرها وزنه ألف مثقال انتهى وفي مجمع البحرين العنبر هو ضرب من الطيب معروف وفي حياة الحيوان أن العنبر سمكة بحرية يتخذ من جلدها الترابس والعنبر المشموم قيل إنه يخرج من قعر البحر يأكله بعض دوابه لدسومته فيقذفه رجيعاً فيطفو على الماء فتلقيه الريح إلى الساحل انتهى أقول قضية ما قيل من أنه يخرج من قعر البحر إلخ عدم التنافي بين تفسيره بأنه روث دابة بحرية وبين غيره من التفاسير إلا أنه ربما يشعر من قوله إنه يخرج من قعر البحر يأكله بعض دوابه كونه في الأصل نباتاً وكيف كان فهذا الاختلاف غير قادح فيما نحن فيه من تعلق الخمس به إلا أنه على تقدير كونه في الأصل نبع عين في البحر أو خروجه من قعر البحر لو لم يندرج عرفاً في مسمى النبات يكون من المعادن فيتوجه القول بأنه إن جنى من وجه الماء أو الساحل كان له حكم المعادن وإلا فيشكل إلحاقه بها بعد فرض كونه نباتاً أو روث دابة بحرية إلا أن عدم ثبوت كونه كذلك يكفي في إلحاقه بالمعادن بواسطة الأصل إلا أن يناقش فيه بإطلاق الدليل وإن لا يخلو عن تأمل كما تقدمت الإشارة إليه

الخامس مما يجب الخمس فيه ما يفضل عن مؤونة السنة له ولعياله من أرباح التجارات والصناعات والزراعات على المعروف بين الأصحاب بل عن الخلاف والغنية والتذكرة والمنتهى وغيرهم دعوى الإجماع عليه وادعى غير واحد تواتر الأخبار به ولعله كذلك كما ستعرفه وفي الجواهر هو الذي استقر عليه المذهب والعمل في زماننا هذا بل وغيره من الأزمنة السابقة التي يمكن دعوى اتصالها بزمان أهل العصمة انتهى وحكي عن ابن الجنيد في مختصره الأحمدي أنه قال فأما ما استفيد من ميراث أو كدّ يد أو صلة أخ أو ربح تجارة أو نحو ذلك فالأحوط إخراجه لاختلاف الرواية في ذلك ولو لم يخرجه الإنسان لم يكن كتارك الزكاة التي لا خلاف فيها انتهى وربما استظهر من كلامه العفو عن هذا النوع وكونه محلاً للخلاف ولكن لا يبعد أن يكون مراده بالخلاف من حيث الرواية لا من حيث الفتوى وأما استظهار القول بالعفو من كلامه مع إمكان أن يكون تردده في أصل ثبوته لا في العفو عنه فلأنه جعل إخراجه مورد الاختلاف الرواية لا أصل ثبوته كما أن الأمر كذلك في الواقع كما ستعرفه وعن الشهيد في البيان أنه نسب القول بالعفو إلى ابن أبي عقيل أيضاً فقال وظاهر ابن الجنيد وابن أبي عقيل العفو عن هذا النوع وأنه لا خمس فيه والأكثر على وجوبه وهو المعتمد لانعقاد الإجماع عليه في الأزمنة السابقة لزمانهما واشتهار الروايات فيه انتهى أقول ثبوت الخمس بحسب أصل الشرع في هذا القسم مما لا مجال للارتياب فيه والأخبار الدالة عليه فوق حد التواتر كما ستسمع جملة منها ويدل عليه أيضاً عموم الآية الشريفة بالتقريب الذي عرفته في صدر المبحث ولكن الإشكال يقع في موقعين الأول في أنه هل أبيح ذلك للشيعة بإذن صاحب الأمر ومن له الولاية عليه من الإمام عليه السلام كما يظهر من جملة من الأخبار الآتية فلا يجب عليهم بالفعل صرفه إلى مستحقيه كما حكي عن ظاهر القديمين ومال إليه بعض المتأخرين بل عن المنتهى الجزم بسقوط خمس المكاسب في زمن الغيبة من هذه الجهة أم لا كما يدل عليه أخبار أخر معتضدة بالشهرة والإجماعات المحكية وغيرهما من المؤيدات العقلية والنقلية التي ستشير إليها وتحقيق المقام يتوقف على نقل الروايات الدالة على وجوبه بالفعل وعدم جواز منعه عن مستحقيه كما هو مقتضى الأصل بعد ثبوت شرعيته ثم التكلم فيما يقتضيه الجمع بينها وبين الأخبار المنافية لها فأقول مستعيناً بالله ومما يدل على الوجوب ما رواه الشيخ بإسناده عن محمد بن الحسن الأشعري قال كتب بعض أصحابنا إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام أخبرني عن الخمس أعلى جميع ما يستفيد الرجل من قليل وكثير من جميع الضروب وعلى الصناع وكيف ذلك فكتب بخطه الخمس بعد المؤونة ولا يخفى عليك أن المنساق إلى الذهن من السؤال والجواب في مثل هذه الرواية إنما هو إرادة الحكم الفعلي المنجز على شيعتهم العاملين بأحكامهم عليهم السلام لا مجرد ثبوته في أصل الشرع كي تكون الثمرة علمية وأوضح منه دلالة عليه ما رواه أيضاً بإسناده عن علي بن محمد بن شجاع النيسابوري أنه سأل أبا الحسن الثالث عليه السلام عن رجل أصاب من ضيعته مائة كر من الحنطة ما يزكى فأخذ منه العشر عشرة أكرار وذهب منه بسبب عمارة الضيعة ثلاثون كراً وبقي في يده ستون كراً ما الذي يجب لك من ذلك وهل يجب لأصحابه من ذلك شيء فوقع لي منه الخمس مما يفضل من مؤونته وعن علي بن مهزيار قال قال لي أبو علي بن راشد قلت له أمرتني بالقيام بأمرك وأخذ حقك فأعلمت مواليك بذلك فقال بعضهم وأي شيء حقه فلم أدر ما أجيبه فقال يجب عليهم الخمس فقلت ففي أي شيء فقال في أمتعتهم وصنائعهم قلت والتاجر عليه والصانع بيده فقال إذا أمكنهم بعد مؤونتهم

وعن محمد بن عيسى عن يزيد قال كتبت جعلت لك الفداء تعلمني ما الفائدة وما حدّها رأيك أبقاك الله أن تمنّ عليّ ببيان ذلك لكيلا أكون مقيماً على حرام لا صلاة لي ولا صوم فكتب الفائدة مما يفيد إليك في تجارة من ربحها وحرث بعد الغرام أو جائزة وعن محمد بن زيد الطبري قال كتب رجل من تجار فارس من بعض موالي أبي الحسن الرضا عليه السلام يسأله الإذن في الخمس فكتب بسم الله الرحمن الرحيم إن الله واسع كريم ضمن على العمل الثواب وعلى الخلاف العذاب لا يحل مال إلا من وجه أحله الله إن الخمس عوننا على ديننا وعلى عيالاتنا وعلى موالينا وما نبذله ونشتري به أعراضنا ممن نخاف سطوته فلا تزووه عنا ولا تحرموا أنفسكم دعاءنا ما قدرتم عليه فإن إخراجه مفتاح رزقكم وتمحيص ذنوبكم وما تمهدون لأنفسكم ليوم فاقتكم والمسلم من يفي لله بما عهد إليه وليس المسلم من أجاب باللسان وخالف بالقلب والسلام وبإسناده أيضاً عن محمد بن يزيد قال قدم قوم من خراسان إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام فسألوه أن يجعلهم في حل من الخمس فقال ما أمحل هذا تمحضونا المودة بألسنتكم وتزوون عنا حقاً جعله الله لنا وجعلنا له وهو الخمس لا نجعل أحداً منكم في حل وما رواه الكليني رحمه الله عن علي بن إبراهيم عن أبيه قال كنت عند أبي جعفر الثاني عليه السلام إذ دخل عليه صالح بن محمد بن سهل وكان يتولى له الوقف بقم فقال يا سيدي اجعلني من عشرة آلاف درهم في حل فإني قد أنفقتها فقال له أنت في حل فلما خرج صالح قال أبو جعفر عليه السلام أحدهم يثب على أموال آل محمد وأيتامهم ومساكينهم وأبناء سبيلهم فيأخذه ثم يجيء فيقول اجعلني في حل أتراه ظن أني أقول لا أفعل والله ليسألنهم الله يوم القيامة عن ذلك سؤالاً حثيثاً وعدم وضوح كون مورده من هذا القسم من الخمس غير قادح في المدعى فإنه صريح في عدم كونه راضياً بمنع آل محمد حقوقهم وخبر الريان بن الصلت المصحح قال كتبت إلى أبي محمد عليه السلام ما الذي يجب عليّ يا مولاي في غلة رحى في أرض قطيعة لي وفي ثمن سمك وبردي وقصب أبيعه من أجمة هذه القطيعة فكتب يجب عليك فيه الخمس إن شاء الله وحمل الخمس في الرواية على الخمس الثابت في أرض الخراج لكونها من الغنائم لا الخمس المتعلق بالأرباح كما حكي عن المحقق جمال الدين في حاشية الروضة بعيد مضافاً إلى ما أشرنا إليه في صدر الكتاب من أن خمس أرض الخراج لا يجب على من تقبلها إما لكونها بالنسبة إليهم بحكم الأنفال التي أبيح لهم التصرف فيها أو غير ذلك من المحامل التي تقدمت الإشارة إليها أنه ينافي الحكم بإخراج خمس غلة الرحى المبنية على تلك الأرض فإن أرض الخراج لا يجب تخميس الغلة الحاصلة من الأبنية الموجودة فيها غاية الأمر وجوب تخميس طسق الأرض كما نبه على ذلك شيخنا المرتضى ره فتأمل وصحيحة علي بن مهزيار قال كتب إليه أبو جعفر عليه السلام وقرأت أنا كتابه إليه في طريق مكة قال إن الذي أوجبت في سنتي هذه وهذه سنة عشرين ومائتين فقط لمعنى من المعاني أكره تفسير المعنى كله خوفاً من الانتشار وسأفسر لك بعضه إن شاء الله إن موالي أسأل الله صلاحهم أو بعضهم قصروا فيما يجب عليهم فعلمت ذلك فأحببت أن أطهرهم وأزكيهم بما فعلت من أمر الخمس في عامي هذا قال الله تعالى خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم إن صلوتك سكن لهم والله سميع عليم ألم يعلموا أن الله هو يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات وأن الله هو التواب الرحيم وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون وستردون إلى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون ولم أوجب عليهم ذلك في كل عام ولا أوجب عليهم إلا الزكاة التي فرضها الله عليهم وإنما أوجبت عليهم الخمس في سنتي هذه في الذهب والفضة التي قد حال عليهما الحول ولم أوجب ذلك عليهم في متاع ولا آنية ولا دواب ولا خدم ولا ربح ربحه في تجارة ولا ضيعة إلا في ضيعة سأفسر لك أمرها تخفيفاً مني عن موالي ومناً مني عليهم لما يغتال السلطان من أموالهم ولما ينوبهم في ذاتهم فأما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كل عام قال الله تعالى واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل إن كنتم آمنتم بالله وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان والله على كل شيء قدير والغنائم والفوائد يرحمك الله فهي الغنيمة يغنمها المرء والفائدة يفيدها والجائزة من الإنسان للإنسان التي لها خطر والميراث الذي لا يحتسب من غير أب ولا ابن ومثل عدو يصطلم فيؤخذ ماله ومثل مال يوجد ولا يعرف له صاحب ومن ضرب ما صار إلى موالي من أموال الخرمية الفسقة فقد علمت أن أموالاً عظاماً صارت إلى قوم من موالي فمن كان عنده شيء من ذلك فليوصله إلى وكيلي ومن كان نائياً بعيد الشقة فليتعمد لإيصاله ولو بعد حين فإن نية المؤمن خير من عمله فأما الذي أوجب من الضياع والغلات في كل عام فهو نصف السدس ممن كانت ضيعته تقوم بمؤونته ومن كانت ضيعته لا تقوم بمؤونته فليس عليه نصف سدس ولا غير ذلك وناقش صاحب المدارك في هذه الرواية بالفظة وأما رواية علي بن مهزيار فهي معتبرة السند لكنها متروكة الظاهر من حيث اقتضائها وجوب الخمس فيما حال عليه الحول من الذهب والفضة ومع ذلك فمقتضاها اندراج الجائزة الخطيرة والميراث ممن لا يحتسب والمال الذي لا يعرف صاحبه وما يحل تناوله من مال العدو في اسم الغنائم فيكون مصرف الخمس فيها مصرف خمس الغنائم وأما مصرف السهم المذكور في آخر الرواية وهو نصف السدس في الضياع والغلات فغير مذكور صريحاً مع أنا لا نعلم بوجوب ذلك على الخصوص قائلاً انتهى أقول صدر الرواية صريح في أن ما صنعه في تلك السنة من وضع الخمس عن بعض الأشياء ورفعه عن بعض كان مخصوصاً بتلك السنة لمعنى من المعاني الذي كره تفسيره كله وفسر بعضه وهو أن مواليه جميعهم أو بعضهم قصروا في أداء الحقوق الواجبة عليهم فشدد عليهم بعض التشديد ليطهرهم ويزكيهم فأوجب عليهم في الذهب والفضة ولم يوجب فيما عداهما تخفيفاً ومناً منه عليهم وقد أشرنا في صدر الكتاب إلى أن للإمام عليه السلام أن يتصرف هذا النحو من التصرفات خصوصاً إذا رأى صلاح مواليه في ذلك فلا إشكال في الرواية من هذه الجهة وأما اندراج الجائزة الخطيرة وغيرها من المذكورات في اسم الغنائم فمما لا تأمل فيه بل من الظاهر مصادقيتها بناء على تفسيرها بمطلق الاستفادة لا خصوص غنائم دار الحرب كما يشهد بذلك الأخبار المستفيضة وغيرها مما تقدم في صدر الكتاب فمن لا يلتزم بوجوب الخمس فيها يجب عليه أن يتفصى عن هذا الإشكال بوجه من الوجوه التي سنشير إليها إن شاء الله عند التكلم في حكم سائر أقسام الفوائد الخارجة عن الأقسام السبعة فهذا الإشكال غير موهن للرواية فضلاً عن أن يسقطها عن الحجية بالنسبة إلى ما هو خارج عن موقع الإشكال نعم ظاهر الرواية عدم اندراج أرباح التجارات والزراعات في الغنائم التي أوجب الله تعالى فيها الخمس في كتابه وأن

برديّ بالضم نبات معروف واحدته بردية در آب رويد

يصطلم يجعل الظلم والأظهر الإهمال بمعنى الاستئصال كما يوجد في بعض النسخ

الخرمية بالخاء المعجمة والراء المهملة هم أصحاب التناسخ والإباحة

خمس الغنائم ثابت في كل عام من هنا يستشعر اختصاص هذا الخمس بالامام عليه السلام وانه هو السبب في تصرفه فيه رفعا وتخفيفا ولكنه لا يبعث الى هذا المقام بعد ورود التصريح في بعض الاخبار الآتية بانه منها فلعل جعله قسيما لها في هذه الرواية لخروجه عن منصرفها عرفا لا لعدم كونه منها واقعا في الواقع وكيف كان فهذا الاشكال ايضا غير قادح فيما نحن بصدده من اثبات وجوب الخمس في هذا القسم فانها صريحة في ثبوته فيما يفضل عن مؤونته من حاصل الزراعات واما ايجابه نصف السدس فهو من قبيل تخفيفا على رعيته كما هو صريح الخبر فلا ينافي ذلك وجوب الخمس عليهم لولا هذا التخفيف وقوله عليه السلام في كل عام اريد به بحسب الظاهر السنين التي يتولى فيها امر لا السنين التي يرجع الامر فيها الى امام آخر كما يفصح عن ذلك مضافا الى وضوحه مكاتبة ابرهيم بن محمد الهمداني التي اشير فيها بحسب الظاهر الى الكتاب المزبور الذي علي قراها عليه وهي ما رواها الشيخ باسناده عن علي بن مهزيار قال كتب اليه ابرهيم بن محمد الهمداني اقرأني علي كتاب ابيك فيما اوجبه على اصحاب الضياع انه اوجب عليهم نصف السدس بعد المؤونة وانه ليس على من لم يقم ضيعته بمؤونته نصف السدس ولا غير ذلك فاختلف من قبلنا في ذلك فقالوا يجب على الضياع الخمس بعد المؤونة مؤونة الضيعة وخراجها لا مؤونة الرجل وعياله فكتب وقرأه علي بن مهزيار عليه الخمس بعد مؤونته ومؤونة عياله وبعد خراج السلطان ورواه الكليني باسناده عن ابرهيم بن محمد عن ابي الحسن عليه السلام نحوه الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة التي ستمر عليك في طي المباحث الآتية وعند التكلم في حكم سهم الامام عليه السلام مثل التوقيعات المروية عن صاحب الامر عجل الله فرجه التي وقع فيها التصريح بالمنع عن التصرف فيما يتعلق بهم عليهم السلام الا باذنهم فان مستحق الخمس في هذا القسم هو مستحقه من سائر اقسام الغنيمة كما هو صريح كلمات الاصحاب وظاهر جملة من الاخبار بل صريح بعضها مثل خبر حكيم مؤذن بني عبس عن الصادق عليه السلام قال قلت له واعلموا انما غنمتم الخ قال هي والله الافادة يوما بيوم الا ان ابي جعل شيعتنا في حل من ذلك ليزكوا وما في بعض الروايات من الاشعار باختصاصه بالامام عليه السلام وانه حقه بالخصوص فليس الا لكونه ولي امره وكون سائر الاصناف المستحقين له امرهم اليه وكونهم عيالا له وقد ورد في كثير من الاخبار ما يستشعر او يستظهر منه اختصاص مطلق الخمس من اي قسم يكون بالائمة عليهم السلام وانه حقهم خاصة مع انه لم يقصد بها نفي استحقاق سائر الاصناف المذكورين في الآية قطعا كخبر عبد الله بن سنان قال قال ابو عبد الله عليه السلام على كل امرء غنم او اكتسب الخمس مما اصاب لفاطمة عليها السلام ولمن يلي امرها من بعدها من ذريتها الحجج على الناس فذلك لهم خاصة يضعونه حيث شاؤوا وحرم عليهم الصدقة حتى الخياط ليخيط ثوبا بخمسة دوانيق فلنا منه دانق الا من احللناه من شيعتنا لتطيب لهم به الولادة انه ليس من شيء عند الله يوم القيامة اعظم من الزنا انه ليقوم صاحب الخمس فيقول يا رب سل هؤلاء بما نكحوا فانه كالنص في عدم الفرق بين خمس الارباح والغنيمة وان جميعه مخصوص بمن ومن يلي امرها من ذريتها الحجج عليها وعليهم السلام فتخصيص الجميع بهم مع اشعار نفس هذا الخبر فضلا عن غيره بل ظهوره في ان مناط الحكم هو حرمة الصدقة عليهم التي لا اختصاص لها بهم بل الجميع بني هاشم لعله لكونهم هم الاصل فيه وكون استحقاق من عداهم تبعا لهم وكرامة عليهم الى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع فلا مجال للارتياب في ان مصرف هذا القسم من الخمس ايضا هو مصرف خمس الغنيمة واما الاخبار الواردة في اباحته للشيعة فهي ايضا كثيرة بل اكثرها منها رواية حكيم وعبد الله بن سنان المتقدمتان وصحيحة الحرث بن المغيرة النصري عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له ان لنا اموالا من غلات وتجارات ونحو ذلك وقد علمنا ان لك فيها حقا قال فلم احللنا اذا لشيعتنا الا لتطيب ولادتهم وكل من والى آبائي فهو في حل مما في ايديهم من حقنا فليبلغ الشاهد الغائب وخبر يونس بن يعقوب قال كنت عند ابي عبد الله عليه السلام فدخل عليه رجل من القماطين فقال جعلت فداك تقع في ايدينا الاموال والارباح وتجارات نعلم ان حقك فيها ثابت وانا عن ذلك مقصرون فقال ما انصفناكم ان كلفناكم ذلك اليوم ورواية ابي خديجة عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال له رجل وانا حاضر حلل لي الفروج ففزع ابو عبد الله عليه السلام فقال له رجل ليس يسألك ان يعترض الطريق انما يسألك خادما يشتريها او امرأة يتزوجها او ميراثا يصيبه او تجارة او شيئا اعطيه فقال هذا لشيعتنا حلال الشاهد منهم والغائب والميت منهم والحي وما تولد منهم الى يوم القيامة فهو لهم حلال اما والله لا يحل الا لمن احللنا له ولا والله ما اعطينا احدا ذمة ولا لاحد عندنا ميثاق وصحيحة الفضلاء عن ابي جعفر قال قال امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام هلك الناس في بطونهم وفروجهم لانهم لم يؤدوا الينا حقنا الا وان شيعتنا من ذلك وآباءهم في حل وخبر ضريس الكناسي قال قال ابو عبد الله عليه السلام اتدري من اين دخل على الناس الزنا فقلت لا ادري فقال من قبل خمسنا اهل البيت الا لشيعتنا الاطيبين فانه محلل لهم ولميلادهم ورواية محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال ان اشد ما فيه الناس يوم القيامة ان يقوم صاحب الخمس فيقول يا رب خمسي وقد طيبنا ذلك لشيعتنا لتطيب ولادتهم ولتزكوا اولادهم وما روي عن كتاب اكمال الدين عن محمد بن محمد بن عصام الكليني عن محمد بن يعقوب الكليني عن اسحاق بن يعقوب فيما ورد عليه من التوقيعات بخط صاحب الزمان عجل الله فرجه اما ما سألت عنه من امر المنكرين لي الى ان قال واما الخمس فقد ابيح لشيعتنا وجعلوا منه في حل الى ان يظهر امرنا لتطيب ولادتهم ولا تخبث الى غير ذلك من الاخبار التي سيأتي نقلها عند التعرض لحكم سهم الامام عليه السلام ولا يخفى عليك ان هذه الروايات وان كثرت ولكن لا يصلح شيء منها مما عدى الخبر الاخير الذي هو التوقيع المروي عن صاحب الامر عجل الله فرجه لمعارضة الاخبار المتقدمة النافية لها فان ظاهر جلها اباحة مطلق الخمس وهذا مما يمتنع ارادته الى آخر الابد لمخالفته للحكمة المقتضية لشرعه من استغناء بني هاشم به عن وجوه الصدقات فالمراد بها اما تحليل قسم خاص منه وهو ما يتعلق بطيب الولادة كامهات الاولاد ونحوها كما يشهد بذلك التعليل الواقع في جملة منها ويومي اليه قول ابي عبد الله عليه السلام في رواية الفضيل انا احللنا امهات شيعتنا لآبائهم ليطيبوا او تحليل مطلقه في عصر صدور الروايات لحكمة مقتضية له وهي شدة التقية فان اخبار التحليل جلها لولا كلها صدرت عن الصادقين عليهما السلام وقد كانت التقية في زمانهما مقتضية لاخفاء امر الخمس واغماض مستحقيه عن حقهم والا لم يكونوا مأمونين على انفسهم ولا على شيعتهم الذين يؤدون اليهم حقوقهم فاباحوه لهم كي لا يبتلوا بحرام ويطيب ما كلهم ومشربهم ومولدهم ومن هنا يظهر قصور تلك الاخبار في حد ذاتها عن افادة اباحته على الاطلاق حتى بالنسبة الى مثل هذه الاعصار التي لا مانع عن ايصاله الى مستحقيه ولا مقتضي لاخفاء امره كما لا يخفى بل بعضها ظاهر في ارادة العفو عنه في خصوص تلك الازمنة لبعض العوارض

مصرف خمس الارباح هو مصرف خمس غيرها

بما ابحناه

اخبار الاباحة للشيعة

المقتضية له وانه الجهة المزبورة كقوله عليه السلام في خبر يونس ما انصفناكم ان كلفناكم ذلك اليوم والحاصل ان من تدبر في تلك الاخبار والتفت الى العوارض المقتضية للعفو عن الخمس الموجودة في عصر صدورها لا يرى قصورا غالبها عن افادة الاباحة المطلقة نعم بعضها كرواية ابي خديجة نص في ذلك ولكن لا عموم لها من حيث المورد بل هي واردة في المناكح والمتاجر والمواريث والعطايا وستعرف استثناء هذه الامور عما يجب فيه الخمس كما ان جملة من الاخبار الواردة في تحليل امهات الاولاد ايضا ظاهرة في ذلك وهو مما نلتزم به كما ستعرف ثم لو سلم ظهور الاخبار في العفو عن مطلق الخمس او خصوص الارباح مطلقا لوجب رفع اليد عنه بالاخبار الآتية الصادرة عن ابي الحسن الرضا ومن بعده من الائمة المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين المصرحة في عدم رضاهم بالمسامحة في امر الخمس ووجوب ايصاله الى مستحقيه مضافا الى ما علم من حالهم من نصب الوكلاء لقبض حقوقهم من الاخماس وغيرها واما التوقيع المروي عن صاحب الامر عجل الله فرجه فلعله وقع جوابا عن السؤال عن قسم خاص من الخمس فاشير بقوله عليه السلام واما الخمس الى ذلك القسم لا جنسه كما ربما يستشعر ذلك من تعليل حله بطيب الولادة وعدم خبثها فانه لا يقتضي الا تحليل ما يتعلق بالمناكح وعلى تقدير ارادة الجنس فهو معارض باخبار لم تر مرويته عنه عليه السلام مثل ما رواه سعيد بن هبة الله الراوندي في الخرائج والجرائح عن ابي الحسن المسترق عن الحسن بن عبد الله بن حمدان ناصر الدولة عن عمه الحسين في حديث عن صاحب الزمان عليه السلام انه رآه وتحته عليه السلام بغلة شهباء وهو متعمم بعمامة خضراء يرى منه سواد عينيه وفي رجله خفان حمراوان فقال يا حسين كم ترزأ على الناحية ولم تمنع اصحابي عن خمس مالك ثم قال اذا مضيت الى الموضع الذي تريده تدخله عفوا وكسبت ما كسبت تحمل خمسه الى مستحقه قال فقلت السمع والطاعة ثم ذكر في آخره ان العمري اتاه واخذ خمس ماله بعد ما اخبره بما كان وغير ذلك مما سيأتي نقله عند التكلم في حكم سهم الامام عليه السلام مضافا الى عدم صلاحية مثل هذه الاخبار الغير المدونة في الكتب الاربع لاثبات حكم شرعي ما لم يعتضد بعمل الاصحاب فضلا عما لو كان موهونا بمخالفة المشهور والمجمع عليه خصوصا في مثل هذا الحكم المنافي بظاهره لحكمة شرع الخمس المنصوص عليها في الاخبار المستفيضة وغيرها من القواعد الشرعية كسلطنة الناس على اموالهم وحرمة التصرف فيها من غير رضاهم مع ان كون هذا الحكم في حد ذاته من الاحكام الشرعية التي قد يقال فيها بجواز العمل بمطلق الظن او الظن الحاصل من مثل هذه الروايات لدليل الانسداد او غيره مما ذكروه في الاصول بل من قبيل الموضوعات الخارجية التي يتوقف ثبوتها على العلم او ما قام مقامه من البينة ونحوها فليس هذا التوقيع الا بمنزلة ما لو كان بهذا السند مرويا عن زيد انه وهب جميع ما ملكه لعمرو فكما لم يكن يثبت ذلك على وارثه بمثل هذا الخبر فكذا فيما نحن فيه وكيف كان فلا ينبغي الارتياب في انه لا يصح التعويل على مثل هذه الاخبار الشاذة الغير المعمول بها في منع بني هاشم زاد الله شرفهم عن حقهم الذي جعله الله لهم بنص الكتاب والسنة المتواترة الموقع الثاني مما اشكل الامر فيه في هذا المبحث في متعلق الخمس من هذا القسم فان النصوص وكلمات الاصحاب في فتاويهم ومعاقد اجماعاتهم المحكية لا تخلو عن نوع اختلاف واجمال فعن الخلاف انه قال يجب الخمس في جميع المستفاد من ارباح التجارات والغلات والثمار على اختلاف اجناسها الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم وعن الغنية يجب الخمس ايضا في الفاضل عن مؤونة الحول على الاقتصاد من كل مستفاد بتجارة او صناعة او زراعة او غير ذلك من وجوه الاستفادة اي وجه كان بدليل الاجماع المشار اليه وطريقة الاحتياط انتهى وعن النهاية جميع ما يغنمه الانسان من ارباح التجارات والزراعات وغير ذلك وفي السرائر ويجب الخمس ايضا في ارباح التجارات والمكاسب فيما يفضل من الغلات والزراعات على اختلاف اجناسها من مؤونة السنة له ولعياله ثم قال بعد جملة من كلماته وقال بعض اصحابنا ان الميراث والهدية والهبة فيه الخمس ذكر ذلك ابو الصلاح الحلبي في كتاب الكافي الذي صنفه ولم يذكره احد من اصحابنا الا المشار اليه ولو كان صحيحا لنقل نقل امثاله متواترا والاصل براءة الذمة ولا نشغلها ونعلق عليها شيئا الا بدليل انتهى وفي مجمع البحرين في تفسير الغنيمة نسب الى فقهاء الامامية انهم عمموا مسألة الخمس وذكروا ان جميع ما يستفاد من ارباح التجارات والزراعات والصناعات زائدا عن مؤونة السنة ثم عد بقية الاقسام الى ان قال يخرج منه الخمس وفي المدارك المشهور بين الاصحاب وجوب الخمس في جميع انواع التكسب من تجارة وصناعة وزراعة وغير ذلك عدا الميراث والصداق والهبة انتهى ولا يخفى ما في هذا الاستثناء الى غير ذلك من كلماتهم التي ربما يظهر من بعضها اناطة الحكم بصدق عنوان الاستفادة ومن اغلبها بصدق عنوان التكسب كان مراد الجميع او الاغلب على ما يظهر بالتدبر في كلماتهم هو الفوائد الحاصلة من وجوه المعاملات او من كد يمينه او من امواله المعدة للاستفادة باجرتها او نمائها من عقار او حيوان او غير ذلك فانها باسرها من وجوه التكسب وان لا يطلق في بعضها على فاعلها عرفا اسم الكاسب ومن ما يدخل في ملكه بغير هذه الاسباب كالارث والصدقة والصداق والعطية ونحوها فانه خارج من موضوع كلماتهم جزما واحتمل شيخنا المرتضى ره ارادتهم بالاستفادة والتكسب مطلق ما يملكه ولو بارث ونحوه مع اعترافه بمخالفته لظاهر عبائرهم ونبه الى ما في كلمات جملة منهم مما يستشعر منه ارادة الاعم وفيه انه يمتنع عادة ارادة ثبوت الخمس في مثل الارث والهبة مع عموم الابتلاء بهما وكونه من اشيع ما يملكه الانسان من غير تصريح به فضلا عن تاديته بمثل هذه العبارة الظاهرة في خلافه كيف ولو كان هذا مرادهم لم يكن وجه يعتد به لحصرهم الخمس في فتاويهم ومعاقد اجماعاتهم المحكية في اقسام معدودة كي يوهم ذلك خلاف مقصودهم بل كيف يحتمل كون كل الاصحاب او جلهم او اكثرهم قائلين بثبوت الخمس في الارث ونحوه ولم يشتهر ذلك بين العوام اشتهار الشمس في رابعة النهار مع عموم الابتلاء به مضافا الى ما يظهر من الحلي وغيره بل من كل من تعرض له مخالفة القول بثبوت الخمس في الارث والهبة والصدقة للمشهور بل اختصاص القول به في القدماء بالحلبي نعم ربما مال اليه بعض المتأخرين وكيف كان فلا ينبغي الارتياب في ان كل من كان في مقام بيان متعلق الخمس لم يصرح بثبوته في الارث ونحوه هو ممن لا يقول به فلا اثر لما يوهمه بعض العبائر المشعرة او الظاهرة في تعلقه بكل ما يستفيده الانسان من اي وجه يكون كعبارة الغنية المتقدمة من ارادة ما يعم الارث ونحوه

المسترق

في ان متعلق خمس الارباح ماذا

فانه لو لم نقل بانصرافه في حد ذاته الى ارادة التعميم بالنسبة الى وجوه التكسب يتعين صرفه الى ذلك بواسطة جملة من القرائن الداخلية والخارجية التي تقدمت الاشارة الى بعضها والغرض من اطالة الكلام نفي احتمال اشتهار القول بوجوب الخمس في كل ما يحصل للانسان من اي سبب يكون ولو بالارث كي يجعل الشهرة جابرة لضعف بعض الاخبار الآتية الدالة بظاهرها على ذلك واما الاخبار فربما يظهر من جملة منها تعلقه بكل ما يملكه الانسان ويستفيد من اي سبب يكون منها ما رواه عن الحسن بن علي بن شعبة في تحف العقول عن الرضا عليه السلام في كتابه للمأمون قال والخمس من جميع المال مرة واحدة وما رواه عن بصائر الدرجات عن عمران بن موسى عن موسى بن جعفر عليه السلام قال قرأت عليه آية الخمس فقال ما كان لله فهو لرسوله وما كان لرسوله فهو لنا ثم قال والله لقد يسر الله على المؤمنين ارزاقهم بخمسة دراهم جعلوا لربهم واحدا واكلوا اربعة ثم قال هذا من حديثنا صعب مستصعب لا يعمل به ولا يصبر عليه الا مؤمن ممتحن وما حكي عن ابن طاوس قدس الله روحه باسناده عن ابي الحسن موسى بن جعفر عن ابيه عليهما السلام ان رسول الله قال لابي ذر وسلمان والمقداد اشهدوني على انفسكم بشهادة ان لا اله الا الله الى ان قال وان علي بن ابي طالب وصي محمد وامير المؤمنين وان طاعته طاعة الله ورسوله والائمة من ولده وان مودة اهل بيته مفروضة واجبة على كل مؤمن ومؤمنة مع اقام الصلوة لوقتها واخراج الزكوة من حلها ووضعها في اهلها واخراج الخمس من كل ما يملكه احد من الناس حتى يرفعه الى ولي المؤمنين واميرهم ومن بعده من الائمة من ولده فمن عجز ولم يقدر الا على اليسير من المال فليدفع ذلك الى الضعفاء من اهل بيتي من ولد الائمة فمن لم يقدر على ذلك فلشيعتهم ممن لا ياكل بهم الناس ولا يريد بهم الا الله فهذه شروط الاسلام وما بقي اكثر ورواية محمد بن الحسن الاشعري قال كتب بعض اصحابنا الى ابي جعفر الثاني عليه السلام اخبرني عن الخمس اعلى جميع ما يستفيد الرجل من قليل وكثير من جميع الضروب وعلى الضياع وكيف ذلك فكتب بخطه الخمس بعد المؤنة وظاهره تقرير السائل من حيث عموم المتعلق وخبر سماعة المروي عن الكافي قال سألت ابا الحسن عن الخمس فقال في كل ما افاد الناس من قليل او كثير وربما استدل له ايضا بعموم الآية الشريفة بناء على تفسير الغنيمة بمطلق الفائدة كما يؤيد ذلك استدلال المشهور على ما نسب اليهم بعمومها لاثبات الخمس في سائر الموارد وقوله عليه السلام في خبر حكيم الوارد في تفسيرها هي والله الافادة يوما بيوم الا ان ابي جعل شيعتنا في حل من ذلك بل هذه الرواية بنفسها شاهدة للعموم وما في ذيلها من التصريح بتحليله للشيعة غير ضائر لما عرفت فيما سبق من لزوم حمله كسائر اخبار التحليل على بعض المحامل التي لا ينافيها وجوبه في هذه الازمنة ولكن قد ينافيه ما عن العلامة في المنتهى والفاضل المقداد كما في مجمع البحرين من تفسير الغنيمة بالفائدة المكتسبة فلا تشمل مثل الارث بل الصدقة والهبة ايضا بل لعل هذا هو ايضا منصرف خبر حكيم فان الافادة والاستفادة بمعنى والمتبادر منها ارادة التكسب كما يومي الى ذلك سوق الخبر وتمثيله بمسئلة الخياط فالانصاف انه لا يظهر من هذه الرواية ارادة الاعم من ارباح المكاسب الافادة يوما بيوم بل لا يبعد دعوى انصراف لفظ الافادة والاستفادة الواردتين في مكاتبة الاشعري وخبر سماعة ايضا الى الارباح فاستظهار العموم من مثل هذه الروايات لا يخلو عن نظر بل وكذا غيرها من الاخبار المزبورة عدى الخبر المحكي عن ابن طاوس قدس سره مع ان في جميع تلك الاخبار من ضعف السند ونحوها في قصور الدلالة لانه خبر علي بن راشد الذي رواه عنه علي بن مهزيار وهو اوضح ما في هذا الباب من حيث كونه مسوقا لبيان ما يتعلق به الخمس من هذا القسم قال علي بن مهزيار قال لي ابو علي بن راشد قلت له امرتني بالقيام بامرك واخذ حقك فاعلمت مواليك بذلك فقال لي بعضهم واي شيء حقه فلم ادر ما اجيبه فقال يجب عليهم الخمس فقلت ففي اي شيء فقال في امتعتهم وصنايعهم وفي بعض النسخ وضياعهم قلت فالتاجر عليه والصانع بيده فقال ذلك اذا امكنهم بعد مؤنتهم بل ظاهر هذه الرواية عدم تعلقه بمطلق ما يملكه الانسان فان المتاع كما في القاموس المنفعة والسلعة والاداة وكل ما تمتعت به من الحوائج جمعه امتعة وفي المجمع المتاع المنفعة وكل ما ينتفع به كالطعام والبز واثاث البيت الى ان قال والجمع امتعة والانسب بالمقام اما ارادة المعنى الاول اي المنفعة او السلعة وعلى الثاني ايضا لا يبعد انصرافها الى ارادة الخمس فيما يستفيد بها لا نفس ذواتها ولعل السائل ايضا لم يفهم من كلامه عليه السلام الا ذلك فاراد بقوله فالتاجر عليه والصانع بيده التفريع على ما فهمه من كلامه عليه السلام من تضمنه انحصار الخمس في التاجر ومن يكتسب شيئا بكد يمينه لا كل من ملك شيئا ولو بارث ونحوه فنبهه الامام عليه السلام على ان ذلك ايضا ليس على اطلاقه بل انما ذلك اذا امكنهم بعد مؤنتهم وعلى تقدير صحة نسخة وضياعهم يكون التفريع بملاحظة الاغلب من عدم كونهم صاحب الضيعة فليتامل ولكن في بعض النسخ والتاجر بالواو ولعله من سهو القلم وعلى تقدير صحته فهو لا يخلو عن اجمال وكيف كان فالرواية وان لا تخلو عن تشابه الا ان ظاهرها لاجل كونها مسوقة لبيان ما يتعلق به الخمس عدم تعلقه باموالهم التي لا تعد عرفا من الامتعة والضياع كالنقد المنتقل اليه بارث ونحوه او غير ذلك مما لا يطلق عليه في العرف اسم المتاع سواء فسر بالمنفعة او السلعة او غير ذلك من معانيه المذكورة في اللغة الا على نحو من التوسع ولكن ربما يظهر من بعض الاخبار تعلقه بمطلق الفائدة وانها هي المرادة بالغنيمة مع وقوع التمثيل فيها بالارث والجائزة كقوله عليه السلام في صحيحة علي بن مهزيار فاما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كل عام قال الله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء الى آخرها الى ان قال والغنائم والفوائد يرحمك الله فهي الغنيمة يغنمها المرء والفائدة يفيدها والجائزة من الانسان للانسان التي لها خطر والميراث الذي لا يحتسب من غير اب ولا ابن ومثل عدو يصطلم فيؤخذ ماله ومثل مال يوجد ولا يعرف له صاحب ومن ضرب ما صار الى مواليّ من اموال الخرمية الفسقة الحديث وعن الفقه الرضوي بعد ذكر الآية قال وكل ما افاد الناس غنيمة ولا فرق بين الكنوز والمعادن والغوص الى ان قال وربح التجارة وغلة الضيعة وسائر الفوائد والمكاسب والصناعات والمواريث وغيرها لان الجميع غنيمة وفائدة وخبر يزيد قال كتبت جعلت لك الفداء تعلمني ما الفائدة وما حدها رأيك ابقاك الله ان تمن علي ببيان ذلك لكي لا اكون مقيما على حرام لا صلوة لي ولا صوم فكتب الفائدة مما يفيد اليك في تجارة من ربحها وحرث بعد الغرام او جائزة ويدل على ثبوته في خصوص الهبة مضافا الى ما ذكر خبر ابي بصير المروي عن مستطرفات السرائر نقلا من كتاب محمد بن علي بن

محبوب عن ابي عبد الله عليه السلام قال كتبت اليه في الرجل يهدي اليه مولاه والمنقطع اليه هدية تبلغ الفي درهم او اقل او اكثر هل عليه فيها الخمس فكتب الخمس في ذلك وعن الرجل يكون في داره البستان فيه الفاكهة ياكله العيال انما يبيع منه الشيء بمائة درهم او خمسين درهما هل عليه الخمس فكتب اما ما اكل فلا واما البيع فنعم هو كسائر الضياع وخبر علي بن الحسين بن عبد ربه قال سرح الرضا عليه السلام بصلة الى ابي فكتب اليه ابي هل علي فيما سرحت الي خمس فكتب اليه لا خمس عليك فيما سرح به صاحب الخمس فان ظاهره ان وجه عدم الخمس هو كون المسرح به صاحب الخمس لا لكونه شرعيا ويدل ايضا على ثبوته في مثل الهبة والارث في اصل الشرع رواية ابي خديجة المتقدمة في اخبار التحليل التي وقع فيها السؤال عن تحليل خادمة يشتريها او امرأة يتزوجها او ميراث يصيبه او تجارة او شيء اعطيه فقال هذا لشيعتنا حلال الى ان قال اما والله لا يحل الا لمن احللنا له الا ان يناقش في دلالتها على المدعى بانه لا يكاد يظهر من هذا الخبر ازيد من ان لهم في كل شيء في الدنيا نصيبا فلا يحل لكل من جرت يده عليه الا بتحليلهم له كما في الامة التي يشتريها واما انه بعد ان حللوه ملكا له او دفع ذلك الشخص الى خمسه ثم انتقل منه الى ثالث ببيع او هبة او ارث يحدث لهم في هذا النقل ايضا من حيث هو حق فلا يحل للثالث ايضا الا بتحليلهم كما هو المدعى فلا يفهم من هذا الخبر وكيف كان فعمدة ما يصح الاستشهاد به لاثباته في مثل الارث والهبة هو صحيحة علي بن مهزيار وما بعدها من الروايات وقد قيد الميراث في الصحيحة بكونه ممن لا يحتسب من غير اب ولا ابن وكذا الجائزة بكونها خطيرة ولا يبعد مساعدة العرف ايضا على اعتبارهما في اطلاق لفظ الغنيمة فقضية الجمع بينها وبين الاخبار المطلقة على تقدير تجويز العمل بهذه الاخبار انما هو تقييد اطلاقها بهذه الصحيحة ولكن لم ينقل الالتزام به عن احد فان من حكي عنه القول بثبوت الخمس في الهبة والمواريث لم يفصل بين مصاديقهما فمن هنا قد يضعف القول بثبوته في الارث بان عمدة مستنده هذه الصحيحة وهي موهونة بالنسبة الى هذه الفقرة بل يكاد بعض فقراتها الاخر يخالفها للاجماع بل قد يتسرى الضعف منه الى القول بثبوته في الهبة ايضا لعدم القول بالفصل على تامل وان لا يخلو عن تامل وكيف كان فيتوجه على الاستدلال بجميع ما ذكر بعد تسليم تمامية الاستدلال بالجميع لاثبات عموم متعلق الخمس بحيث يعم مثل الميراث والهبة ونحوها انه لا ينبغي الارتياب في عدم تعارفه بين المسلمين في زمان النبي صلى الله عليه وآله ولا بين الشيعة في عصر احد من الائمة عليهم السلام والا لامتنع عادة اختفاء مثل هذا الحكم اعني وجوب صرف خمس المواريث بل وكذلك العطايا مع عموم الابتلاء به على النساء والصبيان من المسلمين فضلا عن صيرورته خلافيا بين العلماء او صيرورة خلافه مشهورا ولم يكن مجمعا عليه فوقوع الخلاف في مثل المقام امارة قطعية على عدم معروفيته في عصر الائمة عليهم السلام بل ولا في زمان الغيبة الصغرى والا لاقتضت العادة بصيرورته من ضروريات الدين لو كان في عصر النبي صلى الله عليه وآله او المذهب لو كان في اعصار الائمة عليهم السلام كما اشار اليه الحلي في عبارته المتقدمة حيث نبه على ان ما ذهب اليه الحلبي من ثبوته في الميراث والهبة والهدية لو كان صحيحا لنقل كنقل امثاله متواترا فلو كان ثابتا في اصل الشرع وداخلا في عموم ما اريد بالغنيمة والاستفادة الواردة في الكتاب والسنة كما ليس بالبعيد لوجب الجزم باندراج مثل هذه الاشياء التي لم يتعارف بين المسلمين تخميسها في موضوع اخبار التحليل فانها هي القدر المتيقن مما اريد بتلك الاخبار لشهادة الامارات فليحمل الروايات الدالة على عموم متعلق الخمس بعد تسليم دلالتها الا على الاخبار المستفيضة المتقدمة في صدر الكتاب الدالة على ان الارض وما اخرج الله منها كلها للامام وما ورد من ان كل شيء في الدنيا فان لهم اي للائمة عليهم السلام فيه نصيبا في عدم كونه مناطا للتكليف الفعلي كما يؤيد ذلك اقتران اغلب ما يدل على عموم متعلق الخمس بالاذن والتحليل للشيعة ويشهد له خبر ابي خديجة المتقدم الذي اعترفنا فيما تقدم بصراحته في التحليل الابدي بالنسبة الى بعض اقسام الخمس التي منها المواريث والجوائز وكفى بمثل هذا الخبر شاهدا لاثبات التحليل في مثل هذه الاشياء على تقدير تسليم ثبوته في اصل الشرع بعد اعتضاده بالسيرة وغيرها مما عرفت كما انه يكفي في عدم جواز التعويل على مثل هذه العمومات المثبتة للخمس في كل فائدة اعراض المشهور عنها ومخالفتها للنصوص المستفيضة الحاصرة للخمس في خمسة او في اربعة وفي بعضها ليس الخمس الا في الغنائم خاصة فانه على تقدير تعلق الخمس بكل شيء لا يكاد يظهر للحصر وجه سواء اريد به الحصر الحقيقي او الاضافي اللهم الا ان يحمل الحصر على ارادته في زمان خاص تخفيفا من الامام عليه السلام بالنسبة الى ما عداه وهو كما ترى او يحمل على لزوم وهو ايضا بعيد لا يصار اليه الا لمعارض اقوى نعم بناء على شمول الغنيمة لكل فائدة يستفيدها ولو بارث ونحوه يمكن ان يكون المراد بحصر الخمس فيها بالاضافة الى ما يملكه بالعوض فليتامل والحاصل انه لا يصح التعويل على ظواهر الادلة الاجتهادية في مثل هذا الحكم الذي يعم به الابتلاء ما لم يعتضد بعمل الاصحاب ويشتهر مضمونها بين المتشرعة خصوصا بعد الالتفات الى الاخبار الكثيرة الواردة في التحليل فانا وان ناقشنا في دلالة كل واحد واحد منها اما من حيث كونه على ابدية الحكم او من حيث عموم متعلقه او غير ذلك مما عرفت ولكنها تورث مزيد الوهن في الاخبار التي لم يشتهر العمل بها والجرأة على طرحها او الالتزام والاصول المنافية لها كما لا يخفى فتلخص مما ذكر ان الالتزام بثبوت الخمس فيما عدا ما اشتهر بين العلماء وهو ارباح التجارات والصناعات وسائر انواع التكسبات مشكل ثم ان من جملة التكسبات التي يتعلق الخمس بفوائدها اجارة الانسان نفسه او خادمه او دابته او داره او ضيعته او غير ذلك من انحاء الاجارات والمعاملات فما في مكاتبة ابن مهزيار قال كتبت اليه يا سيدي رجل دفع اليه مال يحج به هل عليه في ذلك المال حين يصير اليه الخمس او على ما فضل في يده بعد الحج فكتب عليه السلام ليس عليه الخمس مطروح او محمول على ما لو كان الدفع من باب الصلة وصرف المال في سبيل الله والتسبيب لعمل الخير كما لعله الظاهر من السؤال لا الاجرة حتى يدخل في ارباح المكاسب او على ما اذا لم يفضل ما بقي في يده بعد الحج عن مؤنة سنته او غير ذلك واما نماء الارث والهبة ونحوها فالاشبه انه كالاصل لا يتعلق به الخمس ما لم يقصد بابقائه الاسترباح والتكسب كما صرح به بعض خلافا للآخرين نعم كلما اتخذه للاكتساب فظهر فيه ربح بنماء او اثمار او نتاج تعلق به الخمس ولو اراد الاكتساب والاسترباح بفوائده لا باصله دخل فوائده دون زيادة اعيانه كما صرح بها كاشف الغطاء ولا عبرة بزيادة القيمة

السوقية لانها امر اعتباري لا يعد ربحا بالفعل ولا يقال عرفا انه ربح او باعه بتلك القيمة كان يربح فمتى باعه باكثر من راس ماله دخل في الارباح فلو حصلت زيادة القيمة السوقية في السنة الماضية ولم يبعه طلبا للزيادة او الربح وباعه في هذه السنة عد الزيادة من ارباح هذه السنة ولو نقصت قيمته حال البيع او باعه بقيمة اقل لا يستثنى زيادته السابقة ولعل من جعل زيادة القيمة السوقية ايضا من الارباح كما في عبائر غير واحد منهم اراد ما لا ينافي ما ذكرنا والا فيظهر ضعفه كما العرف **تنبيه** قال شيخنا المرتضى ره وقد يتخيل وجود الخلاف فيما يفضل من الغلات التي اشتراها وادخرها للقوت وان لم يكن اصله مما يتعلق به الخمس بل ربما تخيل الوفاق عليه لعبارة وقعت للعلامة في المنتهى حيث قال فيما حكي عنه يجب الخمس في ارباح التجارات والزراعات والصنايع وجميع الاكتسابات و فواضل الاقوات من الغلات والزراعات عن مؤونة السنة على الاقتصاد عند علمائنا اجمع تبعه على هذا التعبير في الرياض ولا يخفى ما في هذا التخيل وما اما ما افاد تخيل وجود الخلاف فلان ما يفضل مما اشتراه للقوت ان كان اصله من المؤونة المستثناة من المال الذي يجب فيه الخمس كما اذا وضع ماة دينار من ربح تجارته فاشترى به الطعام لسنة الاكتساب فلا تامل لاحد في وجوب الخمس في الفاضل لكونه فاضلا عن مؤونة السنة وان كان اصله من المال الذي لا يتعلق به الخمس او اعطى خمسه فلا تامل ايضا في عدم وجوب الخمس الحاصل انه لا خلاف لاحد في ان الفاضل حكمه حكم اصل المال فان كان مما يجب تخميسه فلا خلاف في وجوب تخميس الفاضل والا فلا خلاف في عدمه واما عبارة المنتهى فهي انما حملها المحقق الاردبيلي في شرح الارشاد والمدقق الخونساري في حاشيته منه على حاشية اللمعتين بوقوع التكرار فيها الا ان الظاهر انه اراد بما يفضل من الغلات والزراعات ما يفضل من غلة البساتين والزراعات التي اخذها القوت عياله وصرفها فيهم من البساتين الصغار والخضراوات لا المعدة للاسترباح والاكتساب حتى يكون مكررا لما قبله فيكون اشارة الى نحو ما تضمنه رواية السرائر المتقدمة من وجوب الخمس فيما يفضل عن اكل العيال من حاصل البستان الموجود في الدار فلا دخل له بفاضل ما اشتريه وادخره للقوت فان حكمه حكم اصله اجماعا انتهى كلامه رفع مقامه وهو جيد في التعبير **الموقع الثالث** في شرح المؤونة الخارجة عما يتعلق به الخمس من هذا القسم فنقول لا اشكال ولا خلاف في ان الخمس انما يجب في الارباح المذكورة بعد وضع المؤونة منها ولذا عبر كثير منهم كما في المتن بما يفضل عن المؤونة من الارباح والمراد من المؤونة غير مؤونة التحصيل التي لا يختص استثناؤها بهذا القسم بل لا يعد الربح ربحا الا بعد وضعها بل هي مؤونة الشخص وما يصرفه في حوائجه طول السنة وقد حكي دعوى الاجماع على استثنائها عن جملة من الاصحاب وعن شرح المفاتيح انه اجماعي بل ضروري المذهب ويدل عليه مضافا الى الاجماع جملة من الاخبار المتقدمة منها قوله عليه السلام في رواية علي بن شجاع النيسابوري الواردة في الحنطة الباقية بعد مؤونة الضيعة ودفع العشر لي منه الخمس مما يفضل من مؤونته فان ظاهره بل كاد يكون صريحه ارادة مؤونة الرجل المفروض في السؤال من حيث هو لا مؤونة التي صرفها في تحصيل الحنطة وعمارة الضيعة وقوله عليه السلام في خبر الاشعري الذي وقع فيه السؤال عن ان الخمس هل يتعلق بجميع ما يستفيد الرجل من جميع ضروب الاستفادة والصنايع الخمس بعد المؤونة فان ملاحظة السؤال تدل على ارادة مؤونة الشخص لا مؤونة التحصيل حيث ان كثيرا من الاستفادات والصنايع لا يحتاج تحصيلها الى ازيد من مؤونة الشخص واوضح منه دلالة عليه قوله عليه السلام في خبر علي بن راشد المتقدم اذا امكنهم بعد مؤونتهم وقوله عليه السلام في مكاتبة ابراهيم بن محمد الهمداني التي قراها ابن مهزيار الواردة في خمس الضياع بعد مؤونته ومؤونة عياله وخراج السلطان وقوله عليه السلام في مكاتبة ابن مهزيار الطويلة فاما الذي اوجب من الضياع والغلات في كل عام فهو نصف السدس ممن كانت ضيعته تقوم بمؤونته ومن كانت ضيعته لا تقوم بمؤونته فليس عليه نصف سدس ولا غير ذلك وقد اشرنا فيما سبق الى توجيه ما في الخبر من الاشكال والاقتصار على نصف السدس وكيف كان فيستفاد من هذه الاخبار ان الخمس انما يجب في هذا القسم في الفاضل عن مؤونته فيقيد به اطلاق ما في غيرها من الروايات ولكن ليس في شيء منها تصريح بان ذلك مؤونة طول سنته بل ظاهرها ارادة مؤونته من حيث هي من غير تقييدها بيوم او شهر او سنة ومؤونة الشخص مهما اطلقت يراد بها ما يحتاج اليه في تعيشه على الاطلاق بحسب حاله فالمتبادر من قول القائل فلان يفي كسبه او ضيعته بمؤونته هو ان ما يستفيده منه لا يقصر عما يحتاج اليه في معاشه ما دام له هذا الكسب او الضيعة ان عاش ما عاش من السنين ولكن مؤونة الشخص لدى العرف تقدر بالسنين لا بالايام والشهور او الفصول اذ لا انضباط لها بالنسبة الى هذه الاوقات فانها لا فيها غاية الاختلاف في سائر ما يحتاج اليه من الماكل والملبس وغيرهما بخلاف السنين فيلاحظ العرف اجمالا حين ارادة المقايسة بين ربحه ومصارفه جميع ما يصرفه بحسب حاله في السنة ومجموع ما يربحه فيها من كسبه او ضيعته فان كان ربحه الذي يستفيده منه في اثناء السنة وافيا بمؤونة سنته يقال ربحه يفي بمؤونته ان كان اقل او اكثر يقال لا يفي بها او يفضل عنها وكذا لو سئل في العرف عن مؤونة شخص يقال ان مؤونته في كل سنة كذا فمؤونة السنة هي التي تحدد بها مؤونة الشخص ويطلق دونه كسبه او ضيعته بمؤونته بملاحظتها فالعبرة بها في تشخيص الزيادة والنقصان لدى العرف فكان هذا هو السر فيما فهمه الاصحاب من مثل هذه الاخبار واجمعوا عليه من تقييد المؤونة بالسنة ولكن قد يشكل ذلك فيما لو كان له ضيعة تفيد في سنة دون سنة كما يتفق كثيرا ما في المزارع التي تزرع سنة وتعطل سنة لان يكمل استعدادها للزراعة فان مثل هذا الفرض لو قيل انها تفي بمؤونته لا يراد منه مؤونة السنة بل سنتين لما اشرنا اليه من ان معنى وفائها بمؤونته استغنائه بفائدتها في معاشه على الاطلاق فلو لم يف ربحها الا لسنة يقال عرفا انها لا تفي بمؤونته بل بنصفها فيتجه حينئذ اعتبار مؤونة السنتين بمقتضى ظاهر الاخبار اللهم الا ان ينعقد الاجماع على خلافه وهو محل تامل لانصراف كلمات المجمعين عن مثل الفرض وكذا يشكل اعتبار المؤونة في مثل الهبة والارث ونحوهما من الامور الاتفاقية التي ليس من شانها الاستمرار والتجدد في كل سنة ان قلنا بثبوت الخمس فيه فانه لا يطلق عليه انه يفي بمؤونته الا مع تقييدها بحد معين كشهر او شهرين او سنة او سنتين وهكذا الا ان يتمسك فيه بعدم القول بالفصل وكيف كان فقد ظهر بما ذكرنا وجه تقييد المؤونة بالسنة مع عدم وقوع التصريح به في الاخبار وان ابيت عن امكان استفادته من الاخبار بالتقريب المزبور فكفاك دليلا عليه اجماع الاصحاب فهو مما لا اشكال فيه ولكن

فيما يفضل مما ادخره للقوت

شرح المؤونة المستثناة

الاشكال في تفسير المؤونة وبيان تحقيق مبدأ حولها اما تفسير المؤونة فقد صرح غير واحد بان المراد بها كلما ينفقه على نفسه وعلى عياله وعلى غيرهم للاكل و الشرب واللباس والمسكن والتزويج والخادم واثاث البيت والكتب وغير ذلك مما يعد مؤونة عرفا فتعم مثل الهبة والصلة والصدقات والنذور وغيرهما من الافعال الواجبة او المندوبة كزيارة المشاهد او بناء المساجد والضيافة اللائقة بحاله وما يدفعه الى الظالم للامن من شره والى غير ذلك من المقاصد العقلائية التي تصرف فيها الاموال لغرض ديني او دنيوي وعن المناهل انه قال الظاهر ان تتميم راس المال لمن احتاج اليه في المعاش من المؤونة كاشتراء الضيعة والظاهر انه لا يشترط التمكن من تحصيل الربح منه بالفعل فيجوز صرف شيء من الربح في غرس الاشجار لينتفع بثمرها ولو بعد سنين وكذلك اقتناء اناث اولاد الانعام لذلك انتهى اقول مساعدة العرف على عد مثل هذه الاشياء من مؤونته مشكلة بل الاوفق عرفا بين ادخارها للفائدة التي اكتسبها الان يصرفها في المستقبل في نفقته او شراء ضيعة او دار ونحوهما مما يحتاج اليه في ذلك الوقت او يشتري الضيعة ونحوها في هذه السنة لان ينتفع بثمرها او يعيش بها اولاده في المستقبل اذ لا يكفي في اطلاق اسم المؤونة مجرد صرف الربح في مصرف حتى مع بقاء مقابله وعدم احتياجه اليه بالفعل بل هو من قبيل مبادلة مال بمال اصلح بحاله واعظم فائدة فيما يستقبل فالمقابل يعتبر ح بتدريج فيما استفاده هذه السنة ولم يصرفه في مؤونتها نعم ما يحتاج الى الانتفاع به بالفعل في تعيشه من بستان او غنم ونحوهما لا يبعد ان يعد عرفا من المؤونة وكذا ما يحتاج اليه ارباب الصنايع في صنايعهم من الالات والادوات وكيف كان فالمدار على كونه لدى العرف من المؤونة ومع الشك في اندراجه فيها عرفا يرجع الى عمومات ادلة الخمس في الغنائم والفوائد المكتسبة من الاخبار و غيرها مقتصرا في تخصيصها على القدر المتيقن وكون المخصص مجملا لاجل تردده بين الاقل والاكثر لا يقدح في الرجوع الى العموم في مورد الشك اذا كان في كلام منفصل كما لا يخفى وجهه ثم انه قد قيد غير واحد في فتاويهم ومعاقد اجماعاتهم المحكية المؤونة بالاقتصاد قال شيخنا المرتضى ره فان اريد بها ما يقابل الاسراف فلا مضايقة وان اريد به التوسط ففي اعتباره نظر بل يمكن التامل في بعض افراد الاسراف اذا لم يعد عرفا معه اضاعة المال وان كان شرعا كذلك لدخوله عرفا في المؤونة لكن الاقوى خلافه انتهى اقول في قوته تامل فان المتبادر من مثل قوله عليه السلام الخمس بعد المؤونة ارادته بما يصرفه عما ينفقه في معاشه بالفعل نظير مؤونة التحصيل في الارباح والمعادن وغيرها فالعبرة على الظاهر بما يتفق حصوله في الخارج كيفما اتفق ودعوى ان المتبادر من الروايات انما هو ارادة ما ينفقه في مقاصده العقلائية على النهج المتعارف لا على سبيل الاسراف قابلة للمنع الا انه ربما يظهر من كلماتهم دعوى الاجماع عليه وكيف كان فقد حكي عن غير واحد كالعلامة والشهيدين والمحقق الثاني التصريح بانه لو قتر حسب له ما قتر بل عن المناهل انه استظهر عدم الخلاف فيه فكان محط نظرهم ان مفاد النصوص والفتاوى انما هو تعلق الخمس بما عدا مقدار المؤونة فمقدار المؤونة مستثنى عما يتعلق به الخمس سواء انفقه ام لا وهو لا يخلو من نظر لما اشرنا اليه من ان المتبادر من الاخبار انما هو استثناء ما ينفقه بالفعل كمؤونة المعدن ونحوها لا استثناء مقدارها فلو تبرع متبرع بنفقته فالظاهر انه لا يحسب له ما يقابله من الربح فضلا عما لو قتر فيه كما صرح به غير واحد من مشايخنا رضوان الله عليهم بل لا يبعد ان يقال انه لو وقع شيء في اداء بعض التكاليف المتوقفة على صرف المال كالحج ونحوه في عام استطاعته فزاد ربحه عن مؤونته وجب عليه الخمس فيما زاد وان لم يكن يزيد عنه على تقدير الحج وكون الحج واجبا عليه في هذه السنة او كون تداركه فيما يستقبل واجبا عليه لا يوجب ان يعد عرفا ما يجب صرفه فيه من مؤونة هذه السنة كي يستثنى من ربحها بل في كل سنة يصدر منه فعل الحج يعد مؤونته من مؤونة تلك السنة فيستثنى من ربحها بالخصوص ان حصلت الاستطاعة او بعضها فيما سبق نعم لو لم يتمكن فيما بعد من ان يحج الا بحفظ هذا الربح لمؤونة لا يبعد ان يعد ح من مؤونة في هذه السنة حيث يجب عليه حفظه لتفريغ ذمته عن الواجب كما لو وجب عليه لو نذر وشبهه ولم يتمكن من الخروج عن عهدته الا بجمع ما يفضل عن مؤونته من الارباح في سنين متعددة فانه على الظاهر يعد ح من المؤونة بل من اهمها كما ان من جملة المؤونة بل من اصلها تفريغ ذمته عما عليه من الديون واروش الجنايات والديات وقيم المتلفات نعم مع بقاء مقابل الدين حاله حال ما لو اشترى ذلك المقابل من ربح هذه السنة فان احتاج الى صرفه في مؤونته احتسب من مؤونته والا فلو اشترى طعاما او متاعا او دابة او غير ذلك في السنين السابقة على ذمته او على ثمن استقرضه من ثالث ولم يخرج عن عهدته الى هذه السنة اما لعدم تمكنه من الوفاء او لعدم حلول الاجل او مسامحة فاداه في هذه السنة مع بقاء المقابل فان احتاج اليه بالفعل بحيث لولاه لكان شراؤه بالفعل من مؤونته احتسب من مؤونته والا فمن الفاضل فاحتساب وفاء الدين من المؤونة مشروط بعدم بقاء المقابل او احتياجه اليه بالفعل لا مطلقا كما يشهد به العرف ولا يبعد على الظاهر جبر الخسارات او تدارك النقص الوارد عليه لسرقة او غصب ونحوه ولو في هذه السنة فضلا عن السنين السابقة من المؤونة عرفا نعم قد يتجه الجبر لتدارك فيما يتعلق بتجارة واحدة لا لكونه معدودا من المؤونة بل لعدم صدق الاستفادة والربح في تجارة الا اذا حصل له منها ازيد مما استعمله فيها ولا يلاحظ في اطلاق الربح والخسران كل جزئي جزئي من المعاملات بحياله بالتجارة مستقلة بل لا يبعد ان يدعى ان المنساق الى الذهن من مثل قوله عليه السلام اذا امكنهم بعد مؤونتهم ارادته الزيادة الحاصلة في اموالهم بالتجارة والصناعة مما لا يحتاجون الى صرفه في معيشتهم في عامهم فيتجه جبر الخسارة والنقصان الواردة عليه في هذه السنة ولو في غير هذه التجارة ولكنه لا يخلو عن تامل فالاشبه ما عرفت ولو كان للشخص مال لا يتعلق به الخمس ففي وجوب اخراج المؤونة منه او من الربح او منهما اوجه بل قيل اقوال خيرها اوسطها وفاقا لما حكي عن الشهيد والمحقق الثانيين وصاحبي المدارك والذخيرة وشارح المفاتيح بل الاغلب من تعرض له بل هو مقتضى ظاهر كل من عبر عن عنوان هذا القسم بفتواه ومعقد اجماعه بما يفضل من الارباح عن مؤونة السنة لانه هو الظاهر من الاخبار الدالة على ان الخمس بعد المؤونة كخبر البزنطي قال كتبت الى ابي جعفر عليه السلام الخمس اخرجه قبل المؤونة او بعد المؤونة فكتب بعد المؤونة فان

ما يعد من المؤونة

معنى اعتبار الاقتصاد في المؤونة

لو كان له مال لا يتعلق به الخمس ففي وجوب اخراج المؤونة منه او من الربح او منهما وجوه

ظاهر ارادة المؤنة من المال الذي لولا استثناؤها لتعلق به الخمس ونحوه قوله في خبر الهمداني الخمس بعد المؤنة وقوله عليه السلام في رواية النيسابوري المتقدمة الواردة فيما بقي من اكرار الحنطة بعد اخراج العشر ومؤنة الضيعة لي منه الخمس مما يفضل من مؤنته اذ الظاهر ان قوله مما بيان لقوله منه وقوله عليه السلام في مكاتبة ابن مهزيار الطويلة ومن كانت ضيعته لا تقوم بمؤنته فليس عليه نصف سدس ولا غير ذلك الى غير ذلك من الاخبار الدالة عليه خلافا لما حكي عن المحقق الاردبيلي في مجمع البرهان والمحقق القمي في الغنائم فاوجبا اخراجها من المال الآخر لاطلاق ادلة الخمس المقتصر في تخصيصها بالنسبة الى المؤنة على صورة الحاجة وفيه ان اطلاق ما دل على استثناء المؤنة حاكم على تلك المطلقات ودعوى جري هذه المطلقات مجرى الغالب من الاحتياج الى اخذ المؤنة من الربح فالتمسك بها في الخروج عن اطلاقات الخمس في مثل الفرض مشكل ممنوعة بل الغالب وجود مال آخر يمكن الاستغناء به سنة او سنتين وازيد عن صرف الربح في المؤنة عند التجار وارباب الصنايع بل كثيرا ما يفضل عندهم من ربح السنة السابقة ما يفي بمؤنة السنة الجديدة بعد تسليمه على تقدير التسليم فهو من باب غلبة الوجود فلا يوجب انصراف النص عنه لا يقال ان مقتضى الجمود على ظاهر النص هو الالتزام بعدم تعلق الخمس على من كان عنده ضيعة وتجارة او صناعة لا يفضل ربح كل منهما عن مؤنته ولكنه يفضل ربح المجموع فانه يصدق ان ربح ضيعته لا يفضل عن مؤنته وكذا ربح تجارته مع انه يجب عليه الخمس بلا شبهة فهذا يكشف عن جري الاخبار مجرى الغالب من انحصار ما اخذ المؤنة فيما وقع السؤال عنه في الروايات لانا نقول نتعدى عن مورد النص بتنقيح المناط والعلم بعدم مدخلية خصوصية المورد في الحكم وكون موضوع الحكم هو مطلق الربح المستفاد سواء كان من الضيعة او التجارة او غيرهما لا يقتضي الغاء ظاهر النص من حيث دلالته على اعتبار كون المؤنة من الربح هذا مع ان المؤنة لا تتعدد فاذا دل الدليل على انه يجب على التاجر الخمس فيما يفضل من ربح تجارته عن مؤنته وورد نص ايضا كذلك فيمن له ضيعة وتصادق العنوانان على مورد كما هو المفروض ان اعتبر مؤنته في ربح تجارته يفضل الآخر عن مؤنته اذ لا مؤنة له بعد ان اعتبرها فيما استفاده من ضيعته يفضل ربح تجارته وان اعتبرها في المجموع يفضل بعض من كل منهما فما يفضل عنده يندرج في الموضوع الذي يتعلق به الخمس على اي تقدير وهذا بخلاف ما لو كان عنده مال آخر لا يتعلق به الخمس كما لا يخفى فتلخص مما ذكر ان القول بوجوب اعتبار المؤنة من المال الآخر ضعيف مخالف لظواهر النصوص ولكن العبارة المحكية عن الاردبيلي ره غير مطلقة بالنسبة الى المال الآخر بل قال فيما حكي عنه الظاهر ان اعتبار المؤنة من الارباح انما هو على تقدير عدم غيرها فلو كان عنده ما يمون به من الاموال التي تصرف في المؤنة عادة فالظاهر عدم اعتبارها فيما فيه الخمس بل وكذا عن المحقق القمي التصريح باختصاص الاشكال بالمال الآخر المستعد للصرف دون مثل راس المال فيحتمل ان يكون محط نظرهم ما كان من قبيل فواضل الاقوات او الاطعمة والثياب المنتقلة اليه بارث ونحوه وانه ما دام عنده من هذا القبيل من المال المعد للصرف في المؤنة ليس له اعتبار مؤنته فيما فيه الخمس لا بمعنى ان عليه ان يجعل جميع مؤنته منه ولو كانت من غير جنسها بل بمعنى ان عليه ان يستغني بما عنده عن صرف الربح في مثله فاذا كان عنده مثلا حنطة معدة للاكل لا للتجارة ليس له ان يضع من الربح بمقدار ما يصرفه منها في مؤنته او يدع هذه الحنطة ويشتري حنطة اخرى من الربح لانه يجعل حينئذ مؤنته منها فعلى هذا لا يخلو كلامهما عن وجه لامكان ان يقال ان حال من كان عنده دار سكنى منتقلة اليه بارث ونحوه في انه لا يعد معها صرف الربح في شراء دار اخرى او اجارتها من مؤنته فليتامل واما القول باعتبارها من المجموع فلم يتحقق قائله ولم يعرف له وجه عدا مجرد الاستحسان الذي لا ينبغي الالتفات اليه خصوصا في مقابل اطلاق ادلة الخمس كما هو مستند القول الاول او ظواهر ما دل على انه بعد المؤنة كما هو مدرك القول الثاني والله العالم بقي الكلام في بيان مبدأ حول المؤنة وزمان تعلق التكليف بالخمس وسيأتي تحقيقهما عند تعرض المصنف ره لنفي اعتبار الحول في الخمس انشاء الله

وجوب الخمس على الذمي اذا اشترى ارضا من مسلم

السادس مما يجب فيه الخمس اذا اشترى الذمي ارضا من مسلم وجب فيها الخمس عند ابن حمزة وزهرة واكثر المتاخرين من اصحابنا كما في الجواهر بل في الروضة نسبته الى الشيخ والمتاخرين اجمع بل عن التذكرة والمنتهى وكنز العرفان نسبته الى علمائنا كما عن بعضهم او الى اصحابنا كما عن بعض آخر منهم بل عن الغنية دعوى الاجماع عليه والاصل في هذا الحكم صحيحة ابي عبيدة الحذاء قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول ايما ذمي اشترى من مسلم ارضا فان عليه الخمس وعن المفيد في باب الزيادات من المقنعة مرسلا عن الصادق عليه السلام انه قال الذمي اذا اشترى من مسلم الارض فعليه فيها الخمس وفي المدارك بعد ان نسب هذا الحكم الى الشيخ واتباعه استدل عليه بالصحيحة المزبورة قال وحكى العلامة في المختلف عن كثير من المتقدمين كابن الجنيد والمفيد وابن ابي عقيل وسلار وابي الصلاح انهم لم يذكروا هذا القسم وظاهرهم سقوط الخمس فيه ومال اليه جدي قدس سره في فوائد القواعد استضعافا للرواية الواردة بذلك وذكر في الروضة تبعا للعلامة في المختلف انها من الموثق وهو غير جيد لان ما اوردناه من السند من اعلى مراتب الصحة فالعمل بها متعين لكنها خالية من ذكر متعلق الخمس صريحا ومصرفه وقال بعض العامة ان الذمي اذا اشترى ارضا من مسلم وكانت عشرية ضوعف عليه العشر واخذ منه الخمس ولعل ذلك هو المراد من النص انتهى اقول لا يخفى ان هذا الاحتمال هو في حد ذاته بعد الالتفات الى خصوصيات المورد من عدم اندراج موضوع الحكم في الغنائم والفوائد التي تعلق بها هذا الحكم في الشريعة واختصاصه بشراء الارض دون غيرها وكون المقصود بهذا الحكم بيان ما هو وظيفة الحاكم من مؤاخذته بسائر الحقوق المتعلقة بالاراضي الخراجية لا وجوبه عليه على حد وجوب الزكوة وخمس الغنائم وغيره من التكاليف التي يلزم فيها بكون الكفار مكلفين بها ومعاقبين عليها ولكنهم غير ملزمين بها ما داموا كفارا في غاية القوة الا ان الالتفات اليه مع مخالفته لاطلاق النص خصوصا مع استلزامه لحمل الرواية على التقية المخالف للاصول والقواعد الشرعية من التعبد بظواهر النصوص ما لم يثبت خلافها نعم لو علم معروفية الفتوى التي نقلها عن بعض العامة في زمان الباقر عليه السلام لا يبعد ان يدعى صلاحيتها لصرف النص عن ظاهره بالحمل على ما قيل ولو تقية ولكنه لم يثبت فالالتزام بظاهر النص على ما يقتضيه اطلاقه كما هو المعروف بين المتاخرين اشبه بالقواعد ثم ان متعلق الخمس على ما يظهر من النص هو

مصرف الخمس مدارك

في متعلق الخمس في الارض المزبورة

مما ارسله المفيد ره هو نفس ما اشتراه الذمي اعني رقبة الارض لا حاصلها او قيمتها على تامل واما مصرفه فالمعروف بين من اثبته هو مصرف خمس الغنيمة بل لم ينقل الخلاف فيه عن احد بل صرح بعض باجماعهم عليه لانصراف اطلاق الخمس الى ارادة الخمس المعهود الذي بلغ مرتبة الحقيقة فيه في عصر الصادقين عليهما السلام كالزكوة وغيرها من اسامي العبادات او المعهودية الموجبة لصرف الاطلاق اليه حيث انه لو كان غيره مرادا لوجب بيانه فعدم البيان في مثل المقام كاشف عن ارادة المعهود وما يجده في النفس من الوسوسة فيه فليس ذلك الا لتطرق الاحتمال المزبور من تشريع هذا الحكم لاستيفاء الحق المتعلق بالاراضي العشرية من الزكوة او الخراج والا فلو علم بارادته من نفس الارض التي يشتريها الذمي او قيمتها ولو لم تكن من ارض الخراج بل ولا من المزارع كما يقتضيه اطلاق النص فلا يكاد يتوهم منه الا ارادة خمسها لاصحاب الخمس المعروفين في الشريعة زاد الله شرفهم كما يؤيد ذلك فهم الاصحاب وعدم نقل خلاف فيه من احد والله العالم ثم ان مقتضى الجمود على ظاهر النص والفتوى قصر الحكم المزبور على خصوص ما لو اشتراها الذمي من مسلم ولكن صرح كاشف الغطاء بعمومه لما لو تملكها منه بعقد معاوضة كائنة ما كانت دون الانتقال المجاني وعن ظاهر الشهيدين عمومه حتى في الانتقال المجاني فتامل شيخنا المرتضى ره وهل الحكم المذكور يختص بالشراء كما هو ظاهر المشهور او يعم مطلق المعاوضة كما اختاره كاشف الغطاء او مطلق الانتقال ولو مجانا كما هو ظاهر الشهيدين فيه اشكال من اختصاص النص والفتوى بالشراء ومن عمومه في سائر المعاوضات ومن ان المناط هو الانتقال كما يستفاد من نقل اقوال العامة والخاصة في المعتبر والمنتهى والتذكرة حيث ان ظاهر الاقوال المذكورة عن العامة في مقابل الامامية هو مطلق الانتقال ومنها الاستدلال على مذهب الامامية في المنتهى بقوله لنا ان في اسقاط العشر اضرارا بالفقراء فان تعرضوا لذلك ضوعف عليهم بالخمس ويؤيده ما رواه الشيخ عن ابي عبيدة الحذاء فذكر الرواية المتقدمة وهذا الاستدلال وان كان في غاية الضعف من وجوه لا تخفى الا انه لا يخرج بذلك عن الدلالة على ان مراد المستدل بل غيره من القائلين الذين استدل لهم بذلك هو مطلق الانتقال ولاجل ما ذكرنا عنون المسألة في المفاتيح بالارض المنتقلة الى الذمي ونسب الحكم فيها الى الاكثر والمسألة لا تخلو عن اشكال انتهى اقول فالاقتصار في الحكم المخالف للاصل على مورد النص اشبه بالقواعد مع ان دعوى ان المناط هو مطلق الانتقال انما تتجه لو علم ان المقصود بشرع هذا الحكم هو استيفاء الحق المتعلق بالارض المنتقلة اليه من عشر او خراج كما يلوح به الاستدلال المحكي عن المنتهى وهو لا يناسب ثبوته لارباب الخمس ولا تعلقه بمطلق الارض التي يشتريها الذمي كما تقدمت الاشارة اليه فهو حكم تعبدي محض يشكل التخطي عن مورده اللهم الا ان يصرف النص عن ظاهره ويحمل على ارادة تضعيف العشر في الاراضي العشرية فيتجه التعدي عن مورده بتنقيح المناط ولكنه هدم للاساس كما لا يخفى ثم ان مقتضى اطلاق النص والفتوى عدم اختصاص الحكم بارض الزراعة بل مطلق الارض التي اشتراها الذمي من مسلم ولو ارض المسكن والبساتين ونحوها كما هو صريح جماعة خلافا لما حكي عن الفاضلين في المعتبر والمنتهى فخصاه بارض الزراعة واستجوده في المدارك نظرا الى شيوع اطلاق اسم الارض على ارض الزراعة وعدم تعارف التعبير عن الدار والمسكن والبساتين ونحوها الا باساميها الخاصة فلو سئل عما يملكه فلان فقيل له شيء من الارض او امر عبده بشراء شيء من الارض لا يتبادر منه الا ارادة المزرع وفيه ان هذا انما هو لاجل المناسبات المغروسة في الذهن المقتضية للصرف في خصوصيات الموارد ولذا لا ينصرف اليها في مثل قولهم الارض تطهر باطن النعل وقوله عليه السلام جعلت لي الارض مسجدا وطهورا الى غير ذلك من الموارد والحاصل ان نفس الارض من حيث هي هي اذا اطلقت لا يسبق الى الذهن منها الا نفسها من حيث هي وانما يسبق الى الذهن بعض انواعها في بعض الموارد لقرائن حالية ونحوها وفيما نحن فيه لا مقتضي للصرف عن الارض البياض التي اشتراها لان يعمرها دارا او مسكنا او بستانا ونحوه وان لم تكن بالفعل قابلة للزرع ولا معدودة لدى العرف من ارض الزراعة نعم ربما ينصرف عن الارض المشغولة بالفعل بالعمارة والاشجار ونحوها مما يطلق عليه بالفعل اسم الدار والحمام والبستان ونحوه لا لانصراف اسم الارض عن ارضها بل لان دخول الارض في المبيع في مثل هذه الاشياء انما هو بالتبع فهي بعنوان ارضيتها غير متعلقة للشراء بل بعنوان جزئيتها للحمام مثلا ولذا لا يقال عرفا اشترى الارض بل يقال اشترى الحمام فان اراد الفاضلان بارض الزراعة خصوصها فدعوى الانصراف ممنوعة وان ارادا بها ما يقابل الارض المشغولة التي لا يطلق على شرائها اسم شراء الارض فهو لا يخلو عن وجه وان كان دعوى الانصراف عن ارض الدار والحمام ونحوها ايضا اذا كانت بعنوان ارضيتها متعلقة للشراء كما لو كانت عمارتها مثلا لشخص وارضها لشخص آخر فاشترى ارضها من صاحبها دون عمارتها او اشترى مجموعهما من صاحبهما على وجه تكون ارضها بهذا العنوان ملحوظة بالشراء لا تخلو عن تامل بل منع فيتجه التفصيل بين ما لو اشترى ذمي ارضا من مسلم ولو ارض دار او حمام او دكان ونحوه او اشترى نفس الدار والحمام والدكان فعليه الخمس في الاول حيث يصدق عليه انه اشترى ارضا بخلاف الثاني لا يقال انه اذا ثبت في الاول ثبت في الثاني ايضا لعدم القول بالفصل لانا نقول كثير من الاصحاب لم يعبروا الا بمثل ما ورد في النص فكلامهم ايضا كالنص ينصرف عن مثل الفرض فمن اين يعلم التزامهم بثبوت الخمس فيه كي يمكن ادعاء عدم القول بالفصل مع اشكال منه دعوى تنقيح المناط لما اشرنا اليه آنفا من كون الحكم تعبديا محضا ولذا اشكل التخطي عن مورد النص الى سائر انحاء الانتقال فكيف يمكن القطع بالمناط فالانصاف ان القول بوجوب الخمس في مثل الفرض لا يخلو عن اشكال الا ان دعوى كون شراء الارض في مثل هذه الموارد ضمنيا وهو خلاف ما يتبادر من النص فانها ممنوعة اذ لا فرق بين الشراء الضمني والاستقلالي في صدق شراء الارض بل كونه تبعيا كغيرها من اجزاء الدار من الجص والآجر والاحجار والاخشاب ونحوها مما لا يكون بعناوينها الخاصة مقصودا بالشراء هذا ولكن قد يغلب على الظن ان كل من قال بثبوت الخمس في ارض الدار ونحوها لو اشتراها مستقلة قال به لو انتقلت اليه تبعا لشراء الدار الا ان التعويل على مثل هذا الظن

هل الخمس يختص بصورة الانتقال بالشراء

العموم لما عدا المزرع من الارض

في استكشاف رأي المعصوم من فتاوى الاصحاب مشكل فالمسئلة موقع تردد والاشبه بالقواعد هو الاقتصار في الحكم المخالف للاصل على مقدار دلالة الدليل وهو كل مورد يصح ان يطلق عليه في العرف انه اشترى الارض من غير مسامحة او تأول سواء كانت مما فيه الخمس كالارض المفتوحة عنوة حيث يصح بيعها كما لو باعها الامام في مصالح المسلمين او باعها اهل الخمس من سهمهم الذي وصل اليهم او غير ذلك من الموارد التي يصح بيعها بل قد يقال في المبيع منها تبعا للآثار بناء على حصول الملك للمتصرف بذلك وان كان يزول بزوال تلك الآثار وكما عن جمع من المتأخرين التصريح به وفيه تأمل بل منع فانا ان سلمنا صدق اسم الملكية على مثل هذا الحق فنقول ان المتبادر من النص مما هو الشراء الموجب لانتقال الارض اليه على الاطلاق خصوصا لو لم نقل بجواز تعلق الشراء بنفس الارض من حيث هي الا بالتبع لا بعنوان كونه شراء الارض كما يظهر وجهه مما مر آنفا فما ذكره شيخنا المرتضى ره بعد ان نفى الاشكال عن ثبوته على تقدير الملكية تبعا للآثار محل نظر وان قلنا بان المملوك نفس الآثار وانما يصح بيع العين في ضمن الآثار فيقع الاشكال في تعلق الخمس من ان الذمي لا يملك ارضا حتى يخرج خمسها ومن صدق انه اشترى ارضا ولو تبعا وان لم يملكها حقيقة ولذا يقال انه اشترى الارض المفتوحة عنوة فعليه الخمس باعتبار استحقاق الارض تبعا للآثار فقابل الارض من حيث انها مستحقة غير مملوكة بمال فعليه خمس ذلك المال انتهى لا يخلو عن نظر واطلاق شراء الارض عرفا في مثل المقام ان كان فهو مما هو من باب المسامحة من حيث انه يعد ملكا صنعيا للمتصرف وما يؤخذ منهم من الخراج انما يؤخذ منهم ظلما وعدوانا ولذا لا يستنكرون سرقته وانكاره او انهم يرونه من قبيل الحقوق المتعلقة باموالهم من حيث الحراسة ونحوها والحاصل ان من يرى من العرف ان ما يؤخذ منه الخراج بمنزلة اجرة الارض لا يقول انه اشترى الارض الا تجوزا فلا ينبغي التأمل في خروجه عن موضوع النص فضلا عن منصرفه او كانت مما ليس فيه الخمس كالارض التي اسلم عليها اهلها الا ان الدليل فما عن المحقق الاردبيلي وبعض من تبعه من المناقشة في الاول بعدم جواز بيع الارض المفتوحة عنوة لعدم ملك احد بالخصوص لها ولزوم تكرار الخمس فيها مكانه في غير محله لما اشرنا اليه من صحة بيعها في بعض الصور واما تكرار الخمس فلا محذور فيه بعد اختلاف جهتي الوجوب خصوصا لو تعلق الشراء بها بعد تخميسها ونظيره في الضعف توهم اختصاصه بالاول بحمل النص على ارادة الخمس المتعلق بها في الاصل وانه يجب استيفائه من الذمي وليس حالها حال سائر ما يملكه الذمي ابتداء مما يتعلق به الخمس من المعادن ونحوها مما يقرر على مذهبه لظهور النص في كونه حكما تعبديا مسببا عن شراء الذمي لها من مسلم مع فلا دخل له بخمس اصلها كي يتوهم اختصاصه بمورد ثبوته ولا يسقط هذا الخمس ببيعها ثانيا لمسلم وان كان الاول بل وكذا لا يسقط لو ردها البايع بالاقالة لانها فسخ من حينها فلا يؤثر في اسقاط الحق الثابت بسبب سابق عليه بل قد يقال بعدم سقوطه ايضا فيما لو ردها بخيار كان له بشرط او غيره لاطلاق النص ولكنه لا يخلو عن تأمل خصوصا في مثل خيار المجلس لامكان دعوى ان المتبادر من النص الشراء الغير المتزلزل ثم لو قلنا بثبوته فيشكل رده بناء على تعلقه بالعين كما هو الاظهر الا برضا البايع بقبول ما عداه او برضاء ارباب الخمس بقبول قيمته على اشكال ينشأ من ان صيرورة بعضه مستحقا للغير بمنزلة التصرفات المسقطة للخيار ولكنه لا يخلو عن بحث وكذا لا يسقط باسلامه بعد صيرورة الارض ملكه بخلاف ما لو اسلم قبل تمام العقد او حصول القبض فيما لو كان القبض شرطا في تأثيره ولو تملك ذمي من مثله فاسلم البايع قبل الاقباض اخذ من الذمي الخمس على ما صرح به بعض ولكنه لا يخلو عن نظر لخروجه عن منصرف النص ثم ان وجوب الخمس على الذمي حكم تعبدي شرعي ليس جهل المشتري به موجبا للخيار في فسخ البيع من حيث تضرره فان نقل المعاملة من حيث هي ليست ضررية كي يثبت فيها الخيار كما لا يخفى ويتخير من اليه امر الخمس بين اخذ رقبة الارض وبين ارتفاعها من اجارة وحصة مزارعة ونحوها كما صرح به غير واحد ولكن ينبغي تقييده عند ارادة الاجرة ونحوها برضا الذمي فان له الخروج عن عهدة الخمس بدفعه من العين فلا يجب عليه الالتزام بالاجرة لو ارادها ارباب الخمس وعن الحدائق انه قال الاقرب التخيير اذا لم يكن الارض مشغولة بغرس او بناء والا تعين الاخذ من الارتفاع وطريقه ان تقوم الارض مع ما فيها بالاجرة وتقوم الاجرة على المالك وعلى خمس الارض فيأخذ مستحق الخمس ما يخص الخمس من الاجرة انتهى وهو جيد اذ ليس لاهل الخمس الزامه بقلع الغرس او البناء بعد كونه موضوعا بحق فليس لهم الا الرضا ببقائه بالاجرة ولا حاجة الى تقويم نفس الارض الا اذا توقف معرفة اجرتها على معرفة قيمتها اذ الاجرة قد تختلف باختلاف القيمة وليس للذمي دفع القيمة عوضا عن خمس الارض الا برضا مستحقه وعليه فهل هو بمنزلة شرائه منه ثانيا حتى يثبت فيه ايضا الخمس وجهان اوجههما العدم فان هذا لا يعد في العرف شراء الخمس الذي هو من الارض بل هو ليس الا خروج عن عهدة الخمس المتعلق بالارض التي اشتراها بدفع قيمته فلا يندرج عرفا في المعاوضات فضلا عن ان يطلق عليه اسم الشراء والله العالم السابع مما يجب فيه الخمس الحلال اذا اختلط بالحرام ولا يتميز احدهما ولا يعرف صاحبه ولو اجمالا في قوم محصورين ولا قدره ولو اجمالا بانه اقل من الخمس او اكثر بل كان مرددا بينهما وجب فيه الخمس فههنا صور اربع الاولى ان يكون قدر الحرام المختلط بالحلال وصاحبه كلاهما مجهولين ففي هذه الصورة قال في المدارك قد قطع الشيخ وجماعة بوجوب اخراج الخمس وحل الباقي بذلك بل عن بعض نسبته الى المشهور بل عن ظاهر الغنية او صريحها دعوى الاجماع عليه واستدل له بجملة من الاخبار منها ما عن الصدوق في الخصال بسنده الصحيح الى الحسن بن محبوب عن عمار بن مروان قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول فيما يخرج من المعادن والبحر والغنيمة والحلال المختلط بالحرام اذا لم يعرف صاحبه والكنوز الخمس ومنها خبر الحسن بن زياد عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان رجلا اتى امير المؤمنين عليه السلام فقال يا امير المؤمنين اني اصبت مالا لا اعرف حلاله من حرامه فقال اخرج الخمس من ذلك المال فان الله عز وجل قد رضي من ذلك المال بالخمس واجتنب ما كان صاحبه يعلم وفي دلالة هذه الرواية على المدعى تأمل فانه يظهر من ذيلها انها وردت فيمن اصاب مالا من شخص او لم يكن ذلك الشخص مباليا في كسبه بالحلال والحرام وكانت امواله مجتمعة من الحلال والحرام فيحتمل ان يكون المراد بالخمس هو الخمس المعروف الذي قد دسه الله تعالى في كل مال يستفاده من حيث كونه غنيمة لا من جهة

سواء كانت الارض من الارض المفتوحة عنوة ام لا

ويتخير من اليه امر الخمس بين اخذ الارض او خمس ارتفاعها

ووجوب الخمس في الحلال المختلط بالحرام

ما لا اعرف

ما لا يعرف حلاله من حرامه واما من هذه الجهة فله المهنا ووزره على الآخر كما يناسبه التعليل ضرورة ان الله تعالى رضي من المال الذي اكتسبه بالخمس لا من مال الغير الذي استولى عليه عدوانا فعلى هذا التقدير يمكن تطبيق ما في الخبر على القواعد بتنزيله على الغالب من عدم اصابة مال ذلك الشخص على البدو احتمال كون ما وصل اليه من حلاله ولو بعيدا كما هو الشأن فيما يؤخذ من السارق والعامل ويحتمل وروده فيما كان حلاله وحرامه باعتبار اشتماله على الربا ونحوه مما ورد في كثير من الاخبار العفو عنه في مثل الفرض كصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال اتى رجل ابي فقال اني ورثت مالا وقد علمت ان صاحبه الذي ورثته منه قد كان يربي وقد اعرف ان فيه ربا واستيقن ذلك وليس يطيب لي حلاله لحال علمي به وقد سئلت فقهاء اهل العراق واهل الحجاز فقالوا لا يحل لك كله فقال ابو جعفر عليه السلام ان كنت تعلم بان فيه مالا معروفا ربا وتعرف اهله فخذ راس مالك ورد ما سوى ذلك وان كان مختلطا فكله هنيئا فان المال مالك واجتنب ما كان صاحبه يصنع الحديث المعتبر ذلك من الاخبار التي سنشير الى بعضها هذا مع امكان ان يكون الحكم في الواقع فيما يؤخذ من مثل العامل والسارق اباحته للآخذ ما لم يعلم حرمته بالتفصيل وان علم اجمالا بعدم خلوصه من حرام لم يتميز عينه ولا يعرف صاحبه حيث يده مضمونا على خصوص الغاصب الذي صيره ممتنع الايصال الى صاحبه كما ياتي الاشارة الى كونه قولا في المسئلة الا ان الالتزام به لاجل مخالفته للقواعد لا يخلو عن اشكال وان كان قد يعضده بعض الاخبار الواردة في الربا وغيره والحاصل ان استفادة المدعى من هذه الرواية من حيث هي مع قيام هذا الاحتمال لا تخلو عن اشكال ومنها ما عن الفقيه مرسلا قال جاء رجل الى امير المؤمنين عليه السلام فقال يا امير المؤمنين اصبت مالا اغمضت فيه افلي توبة قال ائتني بخمسه فاتاه بخمسه فقال هو لك ان الرجل اذا تاب تاب ماله معه وفيه انه لا دلالة فيه على ان ما اخذه منه من الخمس من حيث اختلاطه بالحرام بل ظاهر ذيله ان توبته سبب حلية ماله لا تخميسه فيحتمل وروده فيمن لم يكن محترزا في معاملاته عن مثل الربا كما ورد في عدة من الاخبار زوال اثره بالتوبة كرواية ابي المعزا عن ابي عبد الله عليه السلام قال كل ربا اكله الناس بجهالة ثم تابوا فانه يقبل منهم التوبة وقال لو ان رجلا ورث من ابيه مالا وقد عرف ان في ذلك المال ربا ولكن قد اختلط في التجارة بغيره حلالا كان حلالا طيبا فليأكله وان عرف منه شيئا انه ربا فليأخذ رأس ماله وليرد الربا وايما رجل افاد مالا كثيرا قد اكثر فيه من الربا فجهل ذلك ثم عرفه بعد فاراد ان ينزعه فما مضى فله ويدعه فيما يستأنف وعن الحلبي في الصحيح نحوه الى قوله فليأخذ رأس ماله وصحيحة محمد بن مسلم قال دخل رجل على ابي جعفر عليه السلام من اهل خراسان قد عمل بالربا حتى كثر ماله ثم سأل الفقهاء فقالوا ليس يقبل منك شيء الا ان ترده على اصحابه فجاء الى ابي جعفر عليه السلام فقص عليه قصته فقال ابو جعفر عليه السلام مخرجك من كتاب الله فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وامره الى الله والموعظة التوبة الى غير ذلك من الروايات التي ورد فيها تعبير الموعظة الواقعة في اية الربا بالتوبة وهذه الروايات وان لا تخلو الالتزام بمفادها عن اشكال كما ياتي تحقيقه في محله الا ان الخبر المزبور ايضا بظاهره ليس الا كاحد هذه الروايات فلا يفهم منه ان ما اخذه منه من الخمس لم يكن الا لاجل اختلاط ماله من الحرام والحلال بل قضية تعليل حليته بالتوبة خلافه فليتأمل ومنها خبر السكوني الذي رواه المشايخ الثلثة مسندا والمفيد في المقنعة مرسلا عن ابي عبد الله عليه السلام قال اتى رجل امير المؤمنين عليه السلام فقال اني اكتسبت مالا اغمضت في مطالبه حلالا وحراما وقد اردت التوبة ولا ادري الحلال منه والحرام وقد اختلط علي فقال امير المؤمنين عليه السلام تصدق بخمس مالك فان الله رضي من الاشياء بالخمس وسائر المال لك حلال ونوقش فيه بما اشار اليه الجواب شيخنا المرتضى ره بعد ان ادعى ثبوت الحقيقة الشرعية او المتشرعية للخمس في عصر الصادق عليه السلام بقوله نعم الظاهر من الرواية الثالثة يعني الخبر المزبور ارادة المعنى اللغوي بملاحظة الامر بالتصدق به فان الصدقة وان اطلق في كثير من الاخبار على الخمس كما قيل الا ان ظهوره في غيره اقوى من ظهور لفظ الخمس في المعنى المعهود بل امره بالتصدق من دون طلب نصفه المختص قرينة على عدم ارادة الحق الخاص واحتمال اذنه في دفع حقه المختص الى شركائه مدفوع مضافا الى ظهور الكلام في الفتوى دون الاذن بان التعليل ظاهر في كون الحكم من باب الفتوى لا الاذن لخصوص السائل الا ان ذلك كله مندفع بظهور قوله عليه السلام في ذيل الرواية فان الله قد رضي من الاشياء بالخمس ومن المعلوم ان خمسا آخر غير الخمس المصطلح لم يعهد من الشارع في شيء فضلا عن الاشياء انتهى اقول في اندفاع ذلك كله بما ذكره نظر خصوصا مع معهودية الصدقة اجمالا في الشريعة فيما لا يعرف صاحبه فان الخمس المصطلح ليس مفهوما مباينا لمفهوم الخمس المقصود بذيل الخبر الا شارة الى ان الخمس المعهود ايضا كالصدقة مندرج تحت هذه الكلية وهي ان الله تعالى رضي من عباده فيما سلطهم عليه من ماله بدفع خمسه على حسب ما امرهم به في موارد ثبوته في سائر الموارد وامرهم بصرفه الى السادة وفي هذا المورد الى الفقراء على ظاهر الصدق فلا منافاة نعم لا يبعد ان يقال ان ظهور سائر الاخبار خصوصا خبر ابن مروان في الخمس المعهود اقوى من ظهور هذه الرواية في الصدقة فيحمل هذه الرواية ايضا عليه بعد العلم بوحدة التكليف لو لم نقل بان التخيير اولى منه في مقام الجمع كما سياتي التنبيه عليه عند التكلم فيما يقتضيه الجمع بين شتات الاخبار وارجاع بعضها الى بعض فليتأمل ومنها ما عن المفيد في الزيادات انه ارسل عن الصادق عليه السلام عن رجل اكتسب مالا من حلال وحرام ثم اراد التوبة من ذلك ولم يتميز له الحلال بعينه من الحرام فقال يخرج منه الخمس وقد طاب ان الله طهر الاموال بالخمس وهذه الرواية لا قصور في دلالتها فان ظاهرها ارادة الخمس المعروف وانه هو السبب لطهارته ولكنها ضعيفة السند بالارسال ويؤكده ومنها عدم التزام المفيد بمضمونها حيث نسب اليه انه لم يوجب هذا الخمس فعمدة ما يصح الاستناد اليه لاثبات الخمس في المال المختلط بالحرام من حيث كونه كذلك هو خبر عمار بن مروان وهو كالصريح في ارادة الخمس المعروف ولكنه رواه في المستند عن الخصال بسنده الى ابن ابي عمير ثم قال بعد ذكر اخبار الباب بلفظه اقول اما الخمس بالمعنى المعهود فالظاهر عدم ثبوته فيه لان الاصل ينفيه والروايات المذكورة غير ناهضة لاثباته اما رواية الخصال فلان الرواية على النحو المذكور انما هو ما نقله عنه بعض المتأخرين وقال بعض مشايخنا المحققين وذكر الصدوق في الخصال في باب ما يجب فيه الخمس رواية كالصحيحة الى ابن ابي عمير عن غير واحد عن الصادق عليه السلام قال الخمس على خمسة اشياء على الكنوز والمعادن والغوص والغنيمة

قد اعرف به

ونسي

فنى ابن ابى عمير الخامس وقال مصنف هذا الكتاب الخامس الذى نسبه مال يرثه الرجل وهو يعلم ان فيه من الحلال والحرام ولا يعرف اصحابه فيؤديه اليهم ولا يعرف الحرام بعينه فيخرج منه الخمس انتهى وانا تفحصت عن الخصال فوجدت الرواية فيه فى باب ما فيه الخمس من بعض نسخه هكذا الخمس فى المعادن والبحر والكنوز ولم اجد الرواية بالطريقين المذكورين فيه مع التفحص عن اكثر ابوابه وفى بعض اخر كما نقله عنه بعض مشايخنا ولعل نسخ الكتاب مختلفة ومع ذلك لا يبقى فيه حجة مضافا الى عدم صراحتها فى الوجوب انتهى كلام صاحب المستند اقول فى الوسائل روى عن الصدوق فى الخصال عن ابيه عن محمد بن يحيى عن محمد بن على عن الحسن بن محبوب عن عمار بن مروان قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول فيما يخرج من المعادن والبحر والغنيمة والحلال المختلط بالحرام اذا لم يعرف صاحبه والكنوز الخمس وعن احمد بن زياد عن جعفر الهمدانى عن على بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابى عمير عن غير واحد عن ابى عبد الله عليه السلام قال الخمس على خمسة اشياء على الكنوز والمعادن والغوص والغنيمة ونسى ابن ابى عمير الخامس انتهى وفى الحدائق روى ايضا خبر ابن مروان عن الخصال موصوفا سنده بالقوة فما نقله فى المستند عن بعض مشايخنا انما ذكره الصدوق فى خبر ابن ابى عمير فلا دخل له بما رواه عن ابن مروان بل لعل هذه الرواية هى مستنده فيما ذكره فى تفسير الخامس الذى نسيه ابن ابى عمير فقوله مال يرثه الرجل من ابيه الخ من باب التمثيل والا فلا يظن بالصدوق ان يقول بهذا التفسير باجتهاده فانه رجم بالغيب من المستبعد ان يكون له مستند اخر غيرها او فى كتابه كيف كان فما نقله عن مشايخه لا يوجب وهنا فيما رواه عنه فى الوسائل وغيره عن ابن مروان الا انه يظهر من قوله وانا تفحصت الى اخره انه لم يجد خبر ابن مروان بهذا المتن فى النسخ التى تصفحها مع تفحصه عنه فى مظانه وهذا ايضا غير قادح بنقل من نقله عنه فان عدم وجدانه ليس امارة قطعية على عدم وجوده مع احتمال سقطه عن تلك النسخ فانه اقوى من احتمال الزيادة والدس فى النسخ التى روى عنها فى الوسائل وغيره والحاصل انه لا ينبغى الاستشكال فى الرواية من هذه الجهة فهذه الرواية هى عمدة ما يصح الاستناد اليه فى هذا الباب ويستكشف بها وجه الخمس المامور به فى خبر الحسن وغيره من الاخبار المتقدمة التى ناقشنا فى دلالتها على ارادته من حيث الاختلاط باجمال وجهه او اشعار بعضها او ظهوره فى خلافه لصراحة هذه الرواية فى ان الحلال المختلط بالحرام احد الاقسام التى يتعلق بها الخمس فيرتفع بها الاجمال عن تلك الاخبار ثم ان المراد بثبوت الخمس فى الحلال المختلط بالحرام هو ان الشارع جعل تخميسه بمنزلة تخليص الحرام وايصاله الى صاحبه فى كونه موجبا لحل الباقى وجواز التصرف فيه فليس ثبوت الخمس فيه كثبوته فى الكنز ونحوه فى كونه بالفعل مملوكا لبنى هاشم وان كان قد يوهمه خبر ابن مروان فى بادى الرأى حيث جعله فى عداد ما فيه الخمس ولكنه غير مراد منه على الظاهر فانه لا يستفهم الا على تقدير الالتزام بصيرورة ما فيه من الحرام عند الجهل بمالكه ملكا لمالك الحلال على حسب ما يملكه من سائر ما يغنمه مما يتعلق به الخمس فتسميته حراما على هذا التقدير انما هى بلحاظ ما كان والا فهو بالفعل حلال كسائر ما يستفيده مما يجب فيه الخمس وهذا كما تراه خلاف ظاهر هذه الرواية فضلا عن مخالفته للاصول والقواعد التى يشكل مخالفتها بمثل هذه الرواية مضافا الى ظهور خبر السكونى والمرسل المتقدمين فيما ذكر من ان الشارع جعل اخراج خمسه خمسا كان او صدقة هو السبب فى حلية الباقى فالذى يتحصل من مجموع النصوص والفتاوى بعد ارجاع بعضها الى بعض انما هو شرعية الخمس لتحليل المال الممتزج بالحرام لا كون المال مشتركا بينه وبين ارباب الخمس ومن هنا قد يقوى فى النظر عدم التنافى بين هذه الاخبار وبين ما ورد فى جملة من الاخبار من الامر بالتصدق فيما لا يعرف صاحبه لا لما قيل من ان تلك الاخبار وردت فى المال المتميز دون الممتزج حتى يتحقق المعارضة لما ستعرف فى حكم الصورة الاتية من ضعف هذا القول وكونه جزافا محضا بل لان مفاد تلك الاخبار ليس الا جواز التصدق بعين المال الذى لا يعرف صاحبه وبثمنه وهذا شئ لا ينافيه اخبار الخمس فان مفاد اخبار الخمس ليس الا ان صرف خمس مجموع ذلك المال المختلط بالحرام الى ارباب الخمس كتمييز عين الحرام وايصاله الى صاحبه مبرئ للذمة وموجب لحلية الباقى ولا منافاة بينهما فان من الجائز ان يكون التصدق بعين مال الغير ايصالا اليه امكانه مبرئ لذمته كما لو تصدق بجميعه على الفقير من باب الاحتياط او دفع جميعه اليه على ان يكون ما فيه من مال الغير صدقة ثم صالحه عما فيه من حقه بشئ كتخميسه موجبا للخروج عن عهدة ما فيه من مال الغير وليس الامر بالخمس والصدقة فى مثل المقام ظاهرا فى الوجوب العينى كى يكون وجوب كل منهما منافيا للاخر بل هو مسوق لبيان ما به يتحقق براءة الذمة من مال الغير ويباح له التصرف فيما عداه فالامر باخراج خمس ذلك المال الخصوص مع اقترانه بما فى الاخبار من التعليل بان الله قد رضى من الاشياء بالخمس ليس الا بمنزلة ما لو قال ان اخرجت خمس ذلك المال يحل لك الباقى لا انه يجب عينا عليك اخراج خمسه تعبدا وقد عرفت ان المراد بثبوت الخمس فى الحلال المختلط بالحرام فى خبر ابن مروان ايضا بحسب الظاهر ليس الا ارادة هذا المعنى فلا ينافيه جواز التصدق بجميع ذلك المال او بجميع ما فيه من الحرام فى ضمن المجموع كما ان ما ورد فيه الامر بالتصدق بما عنده من المال الذى لا يعرف صاحبه غير مناف لذلك فانه لا يفهم منه ايضا الوجوب العينى لوروده فى مقام توهم الحظر فلا يفهم منه ازيد من الجواز واكثر ما يفهم وجوبه من خصوصية المورد حيث ان مقتضى الاصل حرمة التصرف فى مال الغير الا بالوجه المرخوص فيه لا من دلالة لفظ الامر فلا منافاة بين اخبار الامر باخبار الصدقة مقتضاها الالتزام باباحة اما بصرف خمسه الى ارباب الخمس او التصدق بجميع ما فيه من الحرام باى وجه امكن كما انا لو قلنا بظهور خبر السكونى فى التصدق لا الخمس المصطلح كما يقتضيه الانصاف لكان مقتضى الجمع بينه وبين غيره مما ظاهره ارادة الخمس المعروف كخبر ابن مروان هو الالتزام بجواز كل منهما وكون المكلف مخيرا بين التصدق بخمسه او صرفه فى مصرف الخمس المصطلح فالقول به غير بعيد ان لم ينعقد الاجماع على خلافه فليتامل وكيف كان فالاحوط كما صرح به غير واحد صرفه فى فقراء بنى هاشم وان قلنا باختصاص مصرفه بالصدقة اذ الظاهر عدم حرمة هذه الصدقة عليهم بل فى خبر السكونى الذى هو مستند هذا القول ايماء اليه كما تقدمت الاشارة اليه وقد ظهر بما اشرنا اليه من ان الخمس فى هذا القسم ليس من قبيل خمس الكنوز وسائر اقسام الغنيمة فى كونه حقا فعليا ثابتا لبنى هاشم انه لا منافاة بين هذه الاخبار وبين الاخبار الحاصرة للخمس فيما عداه اذ ليس فى الحلال المختلط بالحرام من حيث هو خمس ولكن الشارع جعل صرف خمسه الى ارباب الخمس بمنزلة

الثانى فى مصرف خمس المختلط

فما هو الاحتياط فى مصرف خمس المختلط

ايصال مال الغير اليه فى كونه مطهرا لهذا المال ولكن يكونه كذلك للمستحق الان يعد فى عداد ما فيه الخمس كما فى خبر ابن مروان والا فهو فى الحقيقة ليس منها وكون عده فى هذا الخبر مع اشتماله على هذا القسم خمسة لا ينافى ما فى بعض الاخبار الحاصرة له فيما عداه من ثبوته ايضا فى خمسة مع خلوه عن هذا القسم فان احد الخمسة التى اريد من تلك الاخبار الملاحة وهى فى هذه الرواية مندرجة فى المعادن فلا منافاة فليتامل **تنبيهان الاول** قال شيخنا المرتضى رحمه الله لو ظهر المالك بعد اخراج الخمس فهل يضمن الدافع كما صرح به الشهيدان فى الروضة والبيان ام لا كما عن الرياض والمدارك والذخيرة قولان من قاعدة اليد وكون الاذن فى التخميس فى مقام بيان سبب اباحة التصرف فى الباقى فلا يفيد رفع الضمان نعم غايته رفع الاثم مضافا الى النص بالضمان فى امثاله من التصدق بمجهول المالك واللقطة ومن ان ظاهر التعليل فى قوله عليه السلام ان الله رضى من الاموال بالخمس ولا يرد الخليط المجهول مالكه انتقل مع جهل المالك الى الله سبحانه وقد رضى عن الخليط بالخمس فاخراجه مطهر للمال ومبرئ للذمة بحكم المراضاة الحاصلة بين مالك الحلال وبين الشارع تقدس ذكره وهذا بخلاف مسئلة التصدق بمجهول المالك واللقطة فان الظاهر ان التصدق بهما انما هو عن صاحبه باذن الشارع فى ايقاع هذا العمل للمالك شبه الفضولى وانه هو من ايصال المال الى وليه مالكه كما يستفاد من تعليل اخبار الباب مع ان التصدق بمجهول المالك جائز لجواز ابقائه امانة او تسليمه الى الحاكم فلا ينافى الضمان بخلاف دفع هذا الخمس فانه واجب وبعد سماع الضمان انتهى كلامه قدس سره وهو جيد الا ان ما ذكره فى ذيل عبارته من ان هذا الخمس واجب بعد سماع الضمان ينافيه ما ذكره فى وجه الضمان من ان الاذن فى التخميس فى مقام بيان سبب اباحة التصرف فى الباقى لان وجوبه على هذا التقدير شرطى لا شرعى وثبوت الضمان معه قريب من ثبوته مع الصدقة الصادرة عن اذن الشارع خصوصا مع عدم كون يده فى الموارد التى ورد فيها الامر بالصدقة يد ضمان بخلاف المقام مع انا قد اشرنا انفا الى امكان الالتزام بعدم تعينه بل كونه مخيرا بين التصدق وصرف خمسه فى بنى هاشم ان لم ينعقد الاجماع على خلافه فعمدة ما يصح الاستناد اليه لرفع الضمان هو ما ادعاه من استفادته من الاخبار بالتقريب الذى ذكره فليتامل الثانى قال شيخنا المرتضى ره وفاقا لغير واحد ما لفظه لو كان الحلال مما فيه الخمس لم يسقط باخراج هذا الخمس لعدم الدليل على سقوطه فيحتاج الى الا هذا الخمس فاذا حل المالك وطهر عن الحرام اخرج خمسه لو عكس صح لكن تظهر الفائدة فيما لو جعلنا مصرف هذا الخمس غير الهاشمى ومع فليس له العكس وكيف كان فالقول بوحدة الخمس كما يحكى ضعيف جدا ولعله لاطلاق قوله عليه السلام وسائر المال لك حلال لا يخفى انه من حيث اختلاط الحرام لا من كل جهة ولذا لو كان زكويا لم يسقط زكوته انتهى اقول تعدد الخمس بتعدد اسبابه هو الذى يقتضيه اطلاقات ادلته ولكن قد يشكل ذلك بناء على ارادة الخمس المصطلح من خبر السكونى الذى ورد فيه الامر بالتصدق بخمس ماله فان حمله على ارادته من حيث الاختلاط مع وروده فى المال المجتمع بالكسب فى الازمنة السابقة الذى يتعلق به خمس الاكتساب ايضا غالبا لا يخلو عن بعد خصوصا مع ما فيه من التعليل بان الله رضى من الاشياء بالخمس ونبائه على سائر الحقوق المتعلقة بماله مما يختلف معه نوعا ومحو قياس مع الفارق نعم هذا متجه فيما لو اريد به الصدقة لا الخمس المصطلح كما نفينا البعد عنه وكيف كان فالاظهر ما ذكروه من عدم سقوط خمس الاكتساب بخمس هذا الخمس وان قلنا بظهور الخبر المزبور فى الاكتفاء به بناء على ارادة الخمس منه اذ لم يثبت ارادة هذا المعنى منه كما تقدمت الاشارة اليه والله العالم **الصورة الثانية** ما اذا علم مقدار الحرام ولم يعرف صاحبه فقد صرح غير واحد بانه يتصدق به سواء كان بقدر الخمس او اقل او اكثر بل ربما يظهر عدم الخلاف فيه واستدل له بجملة من الاخبار كرواية على بن ابى حمزة قال كان لى صديق من كتاب بنى امية فقال لى استأذن لى على ابى عبد الله عليه السلام فاستأذنت له عليه فاذن له فلما ان دخل سلم وجلس ثم قال جعلت فداك انى كنت فى ديوان هؤلاء القوم فاصبت من دنياهم مالا كثيرا واغمضت فى مطالبه فقال ابو عبد الله عليه السلام لولا ان بنى امية وجدوا لهم من يكتب ويجبى لهم الفئ ويقاتل عنهم ويشهد جماعتهم لما سلبونا حقنا ولو تركهم الناس وما فى ايديهم ما وجدوا شيئا الا ما وقع فى ايديهم قال فقال الفتى جعلت فداك فهل لى مخرج منه قال ان قلت لك تفعل قال افعل قال له فاخرج من جميع ما اكتسبت فى ديوانهم فمن عرفت منهم رددت عليه ماله ومن لم تعرف تصدقت به وانا اضمن لك على الله عز وجل الجنة فاطرق الفتى طويلا ثم قال له لقد فعلت جعلت فداك قال ابن ابى حمزة فرجع الفتى معنا الى الكوفة فما ترك شيئا على وجه الارض الا خرج منه حتى ثيابه التى كانت على بدنه قال فقسمت له قسمة واشترينا له ثيابا وبعثنا اليه بنفقة قال فما اتى عليه الا اشهر قلائل حتى مرض فكنا نعوده قال فدخلت يوما وهو فى السوق قال ففتح عينيه ثم قال لى يا على وفى لى والله صاحبك قال ثم مات فتولينا امره فخرجت حتى دخلت على ابى عبد الله عليه السلام فلما نظر الى قال لى يا على وفينا والله لصاحبك قال فقلت جعلت فداك والله هكذا قال لى والله عند موته وصحيحة يونس بن عبد الرحمن المروية عن الكافى والتهذيب قال سئل ابو الحسن الرضا عليه السلام وانا حاضر فقال له السائل جعلت فداك رفيق كان لنا بمكة فرحل منها الى منزله ورحلنا الى منازلنا فلما ان صرنا فى الطريق اصبنا بعض متاعه معنا فاى شئ نصنع به قال تحملونه حتى تحملوه الى الكوفة قال لسنا نعرفه ولا نعرف بلده ولا نعرف كيف نصنع قال اذا كان كذا فبعه وتصدق بثمنه قال له على من جعلت فداك قال على اهل الولاية ورواية حفص بن حبيب صاحب الخان قال كتبت الى العبد الصالح قد وقعت عندى مائتا درهم واربعة دراهم وانا صاحب فندق ومات صاحبها ولم اعرف له ورثة فرأيك فى اعلامى حالها وما اصنع بها فقد ضقت بها ذرعا فكتب اعمل فيها واخرجها صدقة قليلا قليلا حتى يخرج لعل امره بالعمل فيها واخراجها قليلا قليلا لعلمه بحاجته فامره بالعمل لينتفع به ويحتمل ان يكون من قبيل ميراث من لا وارث له مما هو ملك للامام عليه السلام فيكون امره بهذا النحو من التصدق ترخيصا له بهذا النحو من التصرف كما يؤيد هذا الاحتمال رواية محمد بن القاسم بن الفضيل بن يسار عن ابى الحسن عليه السلام عن رجل صار فى يده مال لرجل ميت لا يعرف له وارثا كيف يصنع بالمال قال ما اعرفك لمن هو يعنى لنفسه وقد ورد ايضا فى بعض الاخبار الواردة فى ميراث من لا وارث له الامر بالتصدق فيحتمل ان يكون هذه الرواية ايضا منها ويؤيد المطلوب ايضا بعض الروايات الواردة فى بيع تراب الصياغة والتصدق بثمنه مثل خبر على بن ميمون الصائغ المروى عن الكافى قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عما يكنس من التراب فابيعه فما اصنع به قال تصدق به فاما لك واما لاهله الحديث وعن الشيخ باسناده عن على الصائغ قال سألته عن تراب الصواغين وانا

هل يضمن من خمس بعد ظهور المالك المختلط بالحرام

اذا علم مقدار الحرام ولم يعرف صاحبه

بيعه قال اما تستطيع ان تنحله من صاحبه قال قلت لا اذا اخرته الحمى قال بعه قلت باي شيء قال بالطعام قلت فاي شيء اصنع به قال تصدق به اما لك واما لاهله الحديث
وربما يستشعر من بعض الاخبار كون التصدق بالمال الذي يتعذر ايصاله الى صاحبه من الامور المعروفة لدى السائلين مثل ما رواه الشيخ باسناده عن معاوية بن وهب
قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن رجل كان له على رجل حق ففقد ولا يدري اين يطلبه ولا يدري احي هو ام ميت ولا يعرف له وارث ولا نسب ولا بلد قال اطلبه قال ان ذلك قد طال فاتصدق به قال
اطلبه فانه يستشعر منه ان امره بالطلب لرجاء ايصاله اليه والا لكان يرخصه في التصدق ويؤيده ايضا الاخبار الكثيرة الواردة في التصدق باللقطة وما هو بمنزلتها
منها ما رواه حفص بن غياث قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل من المسلمين اودعه رجل من اللصوص دراهم او متاعا واللص مسلم ايرده عليه قال لا يرده فان امكنه
ان يرده على اصحابه فعل والا كان في يده بمنزلة اللقطة يصيبها فيعرفها حولا فان اصاب صاحبها ردها عليه والا تصدق بها فان جاء طالبها بعد ذلك خيره بين الاجر
والغرم فان اختار الاجر فله الاجر وان اختار الغرم غرم له وكان الاجر له الى غير ذلك من الاخبار المشعرة او الظاهرة في ان حكم المال المجهول مالكه التصدق مما يقف على
المتتبع ولكن ربما يظهر من صحيحة ابن مهزيار الطويلة ان المال الذي لا يعرف صاحبه يجوز تملكه حيث عده من جملة الغنائم والفوائد التي يجب فيها الخمس فقال فيها
والغنائم والفوائد يرحمك الله فهي الغنيمة يغنمها المرء والفائدة يفيدها والجائزة من الانسان للانسان التي لها خطر والميراث الذي لا يحتسب من غير اب ولا
ابن ومثل عدو يصطلم فيؤخذ ماله ومثل مال يوجد ولا يعرف له صاحب الحديث كما انه قد يستشعر ذلك من بعض الاخبار المتقدمة التي ورد فيها الامر بتخميس المال
الذي اغمض في مطالبه كما تقدمت الاشارة اليه فلعل هذا يكون حاله بعد الياس عن صاحبه كما هو مورد الاخبار حال اللقطة التي ورد فيها ايضا اخبار مستفيضة
دالة على جواز تملكها بعد التعريف متعهدا بالخروج عن عهدتها على تقدير مجيء صاحبها ولكن قد يشكل التعويل على هذا الظاهر بعد مخالفته للمشهور والمجمع عليه
اذ لم ينقل القول باباحة مال الغير عند تعذر ايصاله الى صاحبه عدا ما حكي عن المحقق الاردبيلي في كتاب الصيد والذباحة من شرحه من نسبة القول باباحة
الحرام المختلط بالحلال الغير المتميز عنه ولا المعروف صاحبه الى القيل وهو مع انه خارج عن مورد الصحيحة لا يخرجها عن الشذوذ هذا مع ان الصحيحة بنفسها
مصروفة عما لو استولى على مال الغير عدوانا ثم جهل صاحبه فلا يبعد ان يكون المراد بالمال الذي يوجد ولا يعرف له صاحب ما كان مثل اللقطة والكنز ونحو
مما لا يبعد الالتزام باباحته بعد الياس عن صاحبه الاولى رد علمها الى اهله والرجوع في حكم ما لا يعرف صاحبه الى اخبار الصدقة كما هو المشهور ولكن قد يناقش
في دلالتها للمقام بان موردها المال المتميز فالحاق الممتزج به قياس نعم في الحدائق بعد ان نقل القول بوجوب التصدق بمقدار الحرام في هذه الصورة اي صورة العلم
سواء كان اقل من الخمس او اكثر وحكي عن المدارك اختياره قال هنا قيل وقيل بوجوب اخراج الخمس ثم التصدق بالزائد في صورة الزيادة والظاهر ان مستند القول
الاول هو الاخبار الدالة على الامر بالتصدق بالمال المجهول المالك ومن اجل ذلك اخرجوا هذه الصورة من عموم النصوص المتقدمة ولقائل ان يقول ان مورد
تلك الاخبار الدالة على التصدق انما هو المال المتميز في حد ذاته المالك مفقود الخبر والحاق المال المشترك به مع كونه لا دليل عليه قياس مع الفارق لانه
لا يخفى ان الاشتراك في المال سار في كل درهم درهم وجزء جزء منه فعزل هذا القدر المعلوم للمالك المجهول مع كون الشركة شائعة في اجزائه
كما انها شائعة في اجزاء الباقي لا يوجب استحقاق المالك المجهول له حتى يتصدق به عنه فهذا العزل لا ثمرة له بل الاشتراك باق مثله قبل العزل فان قيل
انه متى كان المال مشتركا بين شريكين فان لهما قسمته ويزول الاشتراك ويتميز حصة كل منهما عن الآخر قلنا صحة القسمة في الصورة المذكورة وزوال
الاشتراك من حيث حصول التراضي من الطرفين على ما يستحقه احدهما في مال شريكه بما يستحقه الآخر في حصته كما صرح به الاصحاب فهو في قوة الصلح بل هو
صلح موجب لنقل حصة كل منهما للآخر وهذا غير ممكن فيما نحن فيه فقياس احدهما على الآخر قياس مع الفارق كما لا يخفى واما القول الآخر وهو اخراج الخمس ثم التصدق
بالزائد في صورة الزيادة ففيه ما في سابقه بالنسبة الى الصدقة بالزائد في الصورة المذكورة وبما ذكرنا يظهر ان الاظهر دخول هذه الصورة تحت اطلاق الاخبار الواردة
وانه لا دليل على اخراجها انتهى وفيه اولا ان ورود تلك الاخبار في المال المتميز لا ينافي دلالتها على حكم ذلك المال من حيث هو فان خصوصية كونه متميزا ليست الا
كسائر الخصوصيات التي لا مدخلية لها في الحكم ثم قد يتخيل مانعية الامتزاج عن الاجتزاء بالصدقة بمقدار الحرام للوجه الذي ذكره في اثناء كلامه لكنك ستعرف فساده
خصوصا بعد الالتفات الى ورود الامر في بعض الاخبار المتقدمة ببيعه والتصدق بثمنه فانه لا يبقى معه مجال لهذا التوهم هذا مع ان رواية ابي حمزة موردها على
الظاهر هو المال الممتزج ولو بمال غير المالك المجهول اذ العادة قاضية بان مثل هذا الشخص الذي وردت الرواية فيه لو لم يكن اصابه مال حلال خلطه بغيره في تلك
المدة فلا اقل من خلط بعض ما اكتسبه من الحرام ببعض بحيث لم يتميز عنده اموال من يعرفه منهم متميزة عما لا يعرف صاحبه فيتأتى اشكال التميز كما لا يخفى
بل مقتضى اطلاق ما ورد في المتميز عدم الفرق بين بقائه على صفة التميز او امتزاجه واشتباهه بغيره من امواله غاية الامر ان عليه الاحتياط في مقام العمل لو لم ينفه
قاعدة نفي الحرج ونحوه كما لا يخفى لا يقال اطلاق تلك الاخبار انما يقتضي جواز التصدق بعينه او ثمنه لو عرضه الاختلاط بعد ان جهل صاحبه دون ما
اذا امتزج ولم يجهل صاحبه كما هو الغالب فيما ورد فيه اخبار الخمس فيمكن الفرق بينهما بصيرورة الاول بواسطة تنجز التكليف بالتصدق به لدى الجهل بصاحبه
بمنزلة معلوم الصاحب كمال الزكوة والخمس بخلاف الثاني لانا نقول الامر تعلق بالتصدق به بعنوان كونه مال الغير مع انه ليس الا من باب الترخيص كما تقدمت
الاشارة اليه في كلام شيخنا المرتضى ره فلا يجعله بالفعل ملكا للفقراء كالزكوة والخمس حتى يصير بمنزلة معلوم الصاحب وثانيا سلمنا ان اخبار التصدق
قاصرة عن افادته بالنسبة الى صورة الامتزاج ولكن اخبار الخمس ايضا كذلك بالنسبة الى مثل الفرض فان صورة العلم بمقدار الحرام تفصيلا خارجة عن منصرفها
جزما نعم خبر ابن مروان مطلق ولكن اطلاقه وارد مورد حكم آخر فلا يفهم منه الا ثبوت الخمس في الحلال المختلط بالحرام على سبيل الاجمال والقدر المتيقن من
مورده صورة الجهل بمقدار الحرام هذا مع ما في ايجاب الخمس فيما لو كان الحرام المختلط اقل قليل كواحد من الالف والاكتفاء بالخمس في عكسه ما لا

نقل كلام الحدائق ونقده

من البعد المانع من صرف الروايات اليه فصورة العلم بالمقدار خارجة عن مورد كلا الحكمين فيرجع في حكمها الى الاصل وهو حرمة التصرف في مال الغير من غير رضاه
ولكن له تخليص ماله بالقسمة برفع امره الى الحاكم ان كان والا فعدول المؤمنين وان تعذر تولاه بنفسه لقاعدة نفي الضرر كما لو امتزج ماله بمال شخص غائب او
صغير او مجنون او مجهول يرجى معرفته فان وجوب الخمس او الصدقة او غير ذلك انما هو بعد الياس عن صاحبه فقبله خصوصا مع غلبة الظن بوجدان صاحبه ليس
له صرفه في الخمس او الصدقة بلا شبهة بل عليه حفظه والفحص عن صاحبه حيث ان ابقائه كذلك مانع عن التصرف في ماله وهو ضرر منفي في الشريعة فله ان يرفع امره الى
الحاكم ومطالبته بالتقسيم وتعيين مال الغائب المجهول ثم الفحص عن صاحبه فان وجده فهو والا يندرج في موضوع اخبار الصدقة او يفهم حكمه منها بتنقيح المناط فما
ذكره في طي كلامه من توقف تقسيمه على رضا الشريكين وبدونه يمتنع فلا يجدي التصدق بمقدار الحرام في حلية الباقي ضعيف فان الحاكم يقوم مقام شريكه
مع ان صحة القسمة لا تنوط برضا كل من الشريكين بل لكل منهما الزام صاحبه به فان امتنع يتولاه الحاكم الذي هو ولي الممتنع فتلخص لنا ان القول بوجوب الخمس في هذه الصورة
اي صورة العلم بمقدار الحرام تفصيلا سواء كان اقل من الخمس او اكثر في غاية الضعف مع انه بحسب الظاهر مخالف للاجماع وان اوهمه اطلاق بعضهم الخمس في الحلال
المختلط بالحرام ولكنه لا يظن باحد منهم الالتزام به ولذا خص غير واحد من اساطين الاصحاب عنوان المسألة بصورة عدم تميز المقدار والمستحق ويتلوه في الضعف
القول بوجوب دفع ذلك المقدار خمسا لا صدقة قل او كثر ولعله لدعوى استفادته من الاخبار التي ورد الامر فيها بالخمس بتنقيح المناط نظرا الى ان الجهل بالمقدار انما
اقتضى تحديد مقداره بالخمس لا تخصيص مصرفه بارباب الخمس فيستكشف من ذلك ان قصره عليهم دون سائر الفقراء منشأه عدم تميزه عند الجهل بقدره وفيه ان كون الخمس
الثابت في الحلال المختلط بالحرام تحديدا لمقدار الحرام المختلط لا كونه حكما تعبديا بامر عدمي غير مقطوع به كما تقدمت الاشارة اليه مرارا فضلا عن ان يقطع
ان مناط اصل الاستحقاق محض الاختلاط والجهل بالمالك من غير ان يكون للجهل بمقداره دخل فيه واضعف منه القول بانه على تقدير زيادته على الخمس يصرف
خمسه في مصرف الخمس والزائد صدقة اذ لا مقتضي لهذا التفصيل فانه اما ان يبنى على اخبار الصدقة ولو بتنقيح المناط او اخبار الخمس كذلك فان لا يبنى على شيء منهما يرجع
في حكمه الى الاصول وعلى اي التقادير لا يتجه هذا التفصيل كما لا يخفى ولو كان مقدار الحرام مجهولا تفصيلا ولكنه يعلم اجمالا بانه اقل من الخمس او اكثر فالظاهر
كونه بحكم ما لو علم كونه كذلك تفصيلا في كونه خارجا عن مورد اخبار الخمس اما صورة العلم بكونه اقل فلظهور التعليل الوارد في الاخبار بان الله رضي من الاشياء
بالخمس في ارادته في غير هذه الصورة لان سوقها يشهد بوروده في مقام بيان التوسعة والتخفيف فلا يناسبه الالزام بالاكثر اللهم الا ان يحمل الخمس على التعبد المحض
من غير ان يكون مربوطا بمقدار الحرام ومنزلا منزلة ايصاله الى صاحبه كما في صورة العلم بكونه اقل ولكنك عرفت ان الالتزام بكونه كذلك في غاية الاشكال مع مخالفته
لظاهر المشهور او المجمع عليه فما استقربه في المناهل على ما حكي عنه من وجوب الخمس في هذه الصورة لاطلاق الاخبار والفتاوى ضعيف يستكشف من عدم
شمول النصوص والفتاوى لهذه الصورة ان صورة العلم بكون الحرام اكثر من الخمس ايضا كصورة العلم بانه اقل غير مقصودة بالروايات اذ التفكيك بين الصورتين في
ارادتهما من الروايات لا يخلو عن بعد بل المقصود بها بحسب الظاهر هو صورة الجهل الذي يناسبه التحديد بالخمس شرعا اي ما كان حرامه مرددا بين الاقل من الخمس و
الاكثر كما لعله الغالب في موارد النصوص دون ما اذا علم انه اقل او اكثر هذا مع ان في ارادة صورة العلم بكونه اكثر كصورة العلم بكونه اقل من البعد حيث ان مقتضاها تحليل
مال الغير مجانا وهو كالزامه بدفع الاكثر في صورة العلم بكونه اقل بعيد فلا يكاد ينسبق الى الذهن ارادتهما من مثل هذه النصوص فالاظهر خروج كل من الصورتين عن
مورد النصوص فيتجه فيهما ما عرفته في صورة العلم التفصيلي بمقدار الحرام من الصدقة ثم لو قلنا بشمول اخبار الخمس لصورة العلم بالزيادة فمقتضاه الاقتصار على
اخراج خمسه لما في الاخبار من التصريح بان سائر المال لك حلال فاحتمال وجوب دفع الجميع خمسا او صرف خمسه في مصرف الخمس والزائد صدقة ضعيف على المختار من
وجوب الصدقة فهل يقتصر على القدر المتيقن او يتصدق بما يتيقن معه بالبراءة وجهان قضية الاصل الاقتصار في رفع اليد عما تقتضيه اليد على المتيقن هو الاول
لكن الاعتماد على الاصول والقواعد بعد ان علم اجمالا بامتزاج ما في يده بالحرام مشكل وما يقال من ان العلم الاجمالي بامتزاج ما في يده بالحرام ينحل الى علم تفصيلي وشك
بدوي فيرجع في المشكوك الى الاصول والقواعد على اطلاقه لا يخلو عن نظر كما اوضحناه في الاصول فالاحوط ان لم يكن اقوى هو التصدق بما يحصل معه اليقين بالبراءة
والله العالم الصورة الثالثة ان يعرف قدر الحرام وصاحبه حكم الشركة في العين بنسبة المالين فهذا مما لا اشكال فيه اذا كان صاحبه معروفا بعينه واما اذا كان
مرددا بين اشخاص محصورة فقد يشكل الامر حيث ان مقتضى قاعدة اليد وجوب ايصال مقدار الحرام الى صاحبه لا يحصل الجزم به الا بدفع مثله الى كل منهم وهو ضرر
عظيم ولذا قد يقال بل قيل فيه بالقرعة لانها لكل امر مشكل وقيل بالقسمة بينهم اخذا من بعض الاخبار الواردة في الوديعة المرددة بين شخصين والاوجه الالزام
بوجوب الاحتياط وتحصيل الجزم بتفريغ ذمته بصلح ونحوه ولو بدفع امثال المال الى الجميع لدى الامكان كما صرح به بعض بل لعله المشهور حيث ان تضرره بذلك
نشأ من سوء اختياره وتفريطه في مال الغير فيشكل ان يتدارك ضرره بضرر ذلك الغير وان كان اكثر فمقتضى قاعدة اليد المعتضدة بقاعدة نفي ضرر المالك وحرمة
ايصال ماله اليه فيجب تحصيل مقدماته الوجودية والعلمية بحكم العقل وان توقف على بذل المال الا ان ينفيه قاعدة نفي الحرج والضرر وهو مشكل في مثل المقام
الذي نشأ التكليف به من سوء اختياره وكون دفعه مستلزما لتضرر الغير على تقدير عدم وصول ماله اليه كما تقدمت الاشارة اليه فان شمول القاعدة لمثل هذا الضرر
لا يخلو عن تأمل نعم لو لم يكن استيلاؤه عليه على سبيل العدوان بل كان مال الغير عنده وديعة او عارية فامتزج بماله من غير تعد او تفريط او كان استيلاؤه عليه
لا على وجه يستند العدوان اليه بان حصل بفعل الغير كما لو غصبه ثالث فخلطه بماله فيتجه نفي وجوب مقدماته الوجودية والعلمية بالقاعدة فلا يجب عليه حينئذ بذل الازيد
من مقدار الحرام ويرجع في تشخيص مالكه الى القرعة او انه يقسم بين محتملاته على الخلاف فيما هو من نظائر المقام واحتمل شيخنا المرتضى ره في هذه الصورة اي صورة الجهل
صاحبه في قوم محصورين القول بانه يدفع الى الحاكم من المال المذكور ما يتيقن معه بخلو ما في يده من الحرام فيكون المال في يد الحاكم مرددا بين قوم محصورين ثم قال

حاصل الكلام

لو علم اجمالا بان مقداره اقل من الخمس او اكثر

فيما لو عرف مقدار الحرام وصاحبه مردد

ما النظر وعليه فهو نفع ما ذكره بعضهم من حصول الاشكال من جهة لزوم ان يدفع الى كل واحد منهم ما يجب دفعه عليه مع الاتحاد وهو خسران عظيم ثم قال
والضعف عن ذلك ما دفع به الاشكال من انه لا بعد في لزوم ذلك عليه عقوبة لما صنع من الخلط بالحرام انتهى اول وجه الضعف انه لا يكفي مجرد نفي البعد ان ابقاء
الناس في المشقة والضرر من باب العقوبة في جواز الالزام به ورفع اليد عما يقتضيه عموم ادلة نفي الحرج والضرر بالنسبة اليه كما هو واضح واما ما ذكر
رافعا للاشكال من دفعه الى الحاكم ففيه انه اشكل من اصله اذ لا ولاية للحاكم على صاحب المال مع حضوره وعدم امتناعه عن الحق فكيف يسوغ له دفع مال الغير
الى الحاكم وللحاكم قبوله مع حضور صاحبه في ضمن هذه الاشخاص المحصورة خصوصا مع تصريح كل منهم بعدم رضاه بهذا التصرف وعدم امتناعه عن التعبد بحكم
الشارع في حقه نعم لو قيل بانه لا يجب على من اختلط ماله بالحرام الا دفع مقدار الحرام وايصاله اليهم على سبيل التوزيع او القرعة فامتنعوا عن قبوله يقبله
الحاكم ولاية عنهم لانه ولي الممتنع وهذا لا مدخلية له في دفع الاشكال بل الاشكال اندفع بتحكيم ادلة نفي الحرج والضرر على قاعدة الشغل والحاصل انه ان كان
الدفع الى الحاكم بعد الافتاء بانه لا يجب عليه تحصيل القطع بايصال الحرام الى صاحبه بل يكفيه ايصاله الى الجميع على سبيل التوزيع او الموافقة الاحتمالية الحاصلة
بالقرعة فلا دخل له في رفع الاشكال اذ لم يبق بعد اشكال كي يندفع بهذا وان كان قبله فلا يجوز اذ لا ولاية للحاكم على صاحب الحق الذي لا يرضى الا بحقه

لو علم صاحب الحرام دون مقداره

فلنا قل الصورة الرابعة ان يكون قدر الحرام مجهولا وصاحبه معلوما فهل يقتصر على القدر المتيقن اقتصارا في رفع اليد عما يقتضيه ظاهر يده على ما
علم خلافه ولاصالة برائة الذمة عن التكليف بدفع ازيد مما علم التكليف به او بدفع ما يتيقن معه البرائة تحصيلا للجزم بالخروج عن عهدة ما علم تنجز
التكليف به على سبيل الاجمال فيه تردد واحوطهما الثاني وحكي عن التذكرة القول بدفع الخمس وكان مستنده دعوى دلالة الاخبار المزبورة الواردة في مجهول
المالك على ان الخمس تحديد شرعي لمقدار الحرام الممتزج الذي لا يعرف مقداره من غير مدخلية للجهل بمالكه فيه وفيه نظر بل منع وقد يقال بانه يدفع الى الغير ما يعلم
بكونه له وياخذ لنفسه ايضا المقدار الذي يعلم بكونه له وبما في المشكوك معاملة المال المردد بين شخصين من الرجوع الى القرعة او التنصيف على الخلاف فيه
وبناء على تسليم عدم اقتضاء العلم الاجمالي وجوب الاحتياط بالنسبة الى المشكوك بل يعمل فيه بالبرائة فينفي التكليف بدفعه الى الغير بالاصل ولكن لا يجدي
ذلك في الحكم بكونه مملوكا له اذ لا تعويل على الاصول المثبتة وجريان يده عليه غير مجد بعد ان علم بشيوع الحرام في المجموع وكون يده على المجموع عادية ولعل
الى هذا يرجع ما عن كشف الغطاء من انه قال لو عرف المالك دون المقدار وجب صلح الاجبار انتهى ويتوجه عليه انا ان بنينا على ان العلم الاجمالي بالاشتمال
على الحرام لا يصلح مانعا عن الرجوع الى البرائة فيما زاد على المتيقن فعدم ممانعته عن الاخذ بما يقتضيه اليد من الحكم بملكية المشكوك ما لم يعلم خلافه اولى اذ لا
بعد ان يقال ان حال اليد حال الاصول اللفظية وسائر الامارات التعبدية التي قد تقرر في محله انه لو ورد عليها التخصيص بمجمل مردد بين الاقل والاكثر
يقتصر في رفع اليد عما يقتضيها على الاقل فما نحن فيه ليس الا من هذا القبيل فمن هنا قد يتجه الالزام بملكية المشكوك في المقام وان اوجبنا عليه الاحتياط
في نظائره مما علم اجمالا باشتغال ذمته بتكليف مردد بين الاقل والاكثر كقضاء فوائت لا يعلم عددها ونظائره ولكنه لا يخلو عن تامل فالوجه ان يقال انا
ان بنينا على ان العلم الاجمالي في مثل هذه الموارد يوجب تنجز التكليف بمتعلقه على اجماله فلا محيص عن الالزام بالاحتياط بدفع مقدار يعلم بعدم زيادة
الحرام عنه وان قلنا بان العلم الاجمالي ماله لدى التحليل الى علم تفصيلي وشك بدوي فالمتجه الرجوع الى البرائة والاخذ بمقتضى اليد بالنسبة الى المشكوك دون
سائر الاحتمالات التي تقدمت الاشارة اليها وقد اشرنا انفا الى ان دعوى الانحلال على اطلاقه فيما اذا لم يحصل بعد التامل انحلال حقيقي بحيث لم يبق معه
العلم على اجماله لا تخلو عن تامل فرفع اليد بالنسبة اليه عما يقتضيه قاعدة الشغل مشكل والله العالم **تنبيه** صرح شيخنا المرتضى ره وغيره بانه لو تصرف

لو تصرف في المال المختلط

في المال المختلط بالحرام بحيث صار في ذمته تعلق الخمس بذمته ولو تصرف في الحرام المعلوم فصار في ذمته وجب دفعه صدقة وقد يشكل ذلك بما عرفت فيما
سبق من ان تعلق الخمس بهذا القسم ليس على حسب تعلقه بسائر ما يتعلق به الخمس في كونه حقا ثابتا لبني هاشم بل الحرام الممتزج به ملك لصاحبه ولكن الشارع
جعل تخميس المال بمنزلة ايصال ما فيه من الحرام الى اهله في الخروج عن عهدته وسببيته لحل الباقي فقضية ذلك اشتغال ذمته لدى التصرف فيه والاتلاف بما
فيه من مال الغير لمالكه فيشكل الفرق حينئذ بينه وبين الحرام المتميز الذي اتلفه وجهل مقداره مع انه في هذا الفرض يجب عليه التصدق اللهم الا ان يراد بتعلق
الخمس بذمته كونه مبرئا لها وان كان الحرام في الواقع اكثر من ذلك بدعوى استفادته مما دل عليه مع دعوى القطع بتنقيح المناط فليتامل **فروع الاول** الخمس

عدم اعتبار التكليف والحرية في خمس الكنز والمعدن والغوص

يجب في الكنز مطلقا سواء كان الواجد له حرا او عبدا صغيرا او كبيرا وكذا المعادن والغوص لاطلاق الاخبار المتضمنة لوجوب الخمس في هذه الانواع بل ظهورها
في ثبوته فيها من حيث هي كما لا يخفى على من لاحظها فلا يختلف الحال بين انحاء الواجدين والمكلف باخراج الخمس على تقدير قصور الواجد لصغر او جنون
ونحوه هو وليه كما هو واضح وفي المدارك بعد شرح العبارة قال ومقتضى العبارة اعتبار التكليف والحرية في غير هذه الانواع الثلثة وهو مشكل على
اطلاقه فان مال المملوك لمولاه فيتعلق به خمسه نعم اعتبار التكليف في الجميع متجه انتهى اقول لا يبعد ابتناء الكلام على ان العبد يملك ضرورة ان المراد
بالواجد ليس ما يتراءى من لفظه بل المستفيد فكان مبنى قصر وجوب الخمس فيما عدا هذه الانواع الثلثة على غير المملوك كما يلوح من العبارة دعوى اعتبار الاستقلال
بالتصرف في تعلق الخمس بماله كالزكوة وفيه انه لا دليل على اعتبار هذا الشرط بل قضية اطلاقات الادلة خلافه فالمتجه عدم الفرق بين العبد وغيره في هذا الباب
واما ما استوجهه من اعتبار التكليف في الجميع حتى فيما عدا الثلثة المذكورة وهي الغنيمة والارباح والمال المختلط بالحرام والارض التي اشتراها الذمي من
مسلم فهو ايضا في غاية الاشكال خصوصا بالنسبة الى المال المختلط بالحرام الذي شرع الخمس فيه لتحليله فمن هنا قد يتجه القول بتعلق الخمس في مال الطفل ايضا ولو لم
نقل به فيما عداه من الانواع بل كذا اغنامه لظهور جل ما دل على الخمس في الغنيمة حتى الاية الشريفة التي هي الاصل في هذا الباب في تعلقه بالمال المغنم

في عدم اعتبار الحول في الخمس

من حيث هو كما يفصح عن ذلك مضافا الى وضوحه ما ذكروه في كيفية تقسيم الغنيمة من انها تقسم خمسة اخماس فيؤخذ خمسه للامام وقبيله ثم يقسم الباقي بين
من حضر القتال ولو كان طفلا بل وكذلك الكلام في ارباح تجاراته فان بعض ما دل على ثبوت الخمس في الارباح ظاهر في تعلقها مطلقا وانها مندرجة في
الغنائم التي دلت الاية الشريفة على ثبوت الخمس فيها من حيث هي فالاظهر عدم الفرق في شيء من هذه الانواع بين اصناف الناس نعم ثبوته في الارض المشتراة لطفل
الذمي لا يخلو عن تردد لانحصار مستنده في الرواية المشتملة على لفظة على الظاهرة في التكليف مع ان اطلاق الذمي عليه مبني على التوسع ولكنه
مع ذلك لعله الاظهر اذ الغالب في مثل هذه الموارد استعمال لفظة على في مجرد الثبوت والاستقرار كما في قوله عليه السلام وعلى اليد ما اخذت كما ان
المنساق الى الذهن من اطلاق الذمي في مثل المقام ارادة ما يعم اطفالهم والله العالم **الفرع الثاني** لا يعتبر الحول في شيء من انواع الخمس بلا اشكال
ولا خلاف في شيء منها مما عدا الارباح لاطلاقات ادلتها كتابا وسنة واما خمس الارباح فهو ايضا كذلك وان لم يتضيق التكليف به الا بعد مضي الحول
على المشهور بل لم ينقل التصريح بخلافه عن احد عدا الحلي في السرائر فانه بعد ان حكم بوجوب اخراج الخمس من المعادن والكنوز على الفور قال ما لفظه واما
ما عدا الكنوز والمعادن من سائر الاستفادات والارباح والمكاسب والزراعات فلا يجب فيها الخمس بعد اخذها وحصولها بل بعد مؤنة المستفيد
ومؤنة من يجب عليه مؤنته سنة هلالية على جهة الاقتصاد فاذا فضل بعد نفقته طول سنته شيء اخرج منه الخمس قليلا كان الفاضل او كثيرا ولا يجب
عليه ان يخرج منه الخمس بعد حصوله واخراجه يكون بعد نفقته لان الاصل برائة الذمة واخراجه على الفور او وجوبه ذلك الوقت يحتاج الى دليل شرعي و
الشرع خال منه بل اجماعنا منعقد بغير خلاف انه لا يجب الا بعد مؤنة الرجل طول سنته فاذا فضل بعد ذلك شيء اخرج منه الخمس من قليله وكثيره وايضا
فالمؤنة لا يعلمها ولا يعلم كميتها الا بعد مضي سنته لانه ربما ولد الاولاد او تزوج الزوجات او انهدمت داره ومسكنه او ماتت دابته التي يحتاج اليها او
اشترى خادما يحتاج اليه او دابة يحتاج اليها الى غير ذلك مما يطول تعداده وذكره والقديم تعالى ما كلفه الا بعد هذا جميعه ولا اوجب عليه شيئا
الا فيما يفضل عن هذا جميعه طول سنته انتهى ويتوجه على الوجه الذي ذكره اولا ان ليس المراد بما بعد المؤنة الواردة في النصوص والفتاوى التاخر الزماني
حتى يكون مفاده توقيت وجوب اخراج الخمس بما بعد زمان صرف المؤنة والا لم يكن فيه دلالة على متعلقه بل التاخر الرتبي وبيان عدم وجوب الخمس الا في الزائد
عما يصرفه في المؤنة فلا يفهم منه الا تخصيص عموم ما دل على ثبوت الخمس في الارباح بما عدا المؤنة لا تقييد اطلاقه بما بعد زمانها ولكن الذي يقتضيه الانصاف
انه لا يبعد ان يدعى ان المتبادر من بعض اخبار المؤنة كقوله عليه السلام في خبر النيسابوري الوارد فيما بقي من اكرار الحنطة لي منه الخمس مما يفضل عن مؤنته وقوله

في جواز تأخير خمس الارباح

بعد المؤنة الواقع جوابا عن السؤال في مكاتبة البزنطي عن ان الخمس اخرجه قبل المؤنة او بعد المؤنة انما هو ارادته في الباقي عنده بعد صرف المؤنة الا انه لو وقع
في مقام بيان ما يجب فيه الخمس وعدم وجوبه في جميع الربح بل في الزائد عن مؤنته لا يفهم منه الا انه يجب اخراج خمسه بعد صرف المؤنة وانه يجوز له التاخير اليه اما انه
مبدء حدوث التكليف بحيث لو اخرجه قبله لم يجز فلا ينهض مثل هذه الاخبار مقيدة للاطلاقات الادلة من هذه الجهة كما ان الوجه الذي ذكره ثانيا لا يصلح الا
الا لجواز التاخير من باب الاحتياط فالاقوى ما هو المشهور من انه لا يعتبر الحول في شيء من الخمس ولكن يؤخر جوازا ما يجب في الارباح كما صرح به في المتن وغيره بل في الجواهر
لا اجد فيه خلافا بل الظاهر الاجماع عليه اما احتياطا للمكتسب كما يقتضيه الوجه الذي ذكره الحلي ثانيا او لاستفادته من الاخبار المزبورة بالتقريب المتقدم المعتضد
بالسيرة فلا ينبغي الاستشكال فيه من هذه الجهة الا انه قد يشكل ذلك بان قضية تعلق الخمس بما يفضل عن المؤنة من حين ظهور الربح كما هو المشهور عدم جواز التصرف
فيه والاكتساب به بناء على تعلق الخمس بالعين كما هو الظاهر لدى العلم اجمالا بتحقق الزيادة والحكم ببطلان المعاملات المتعلقة به لو مع الجهل بثبوته بعد مضي
السنة واستكشاف الزيادة وهذا خصوصا الاخير منهما مما لا يمكن الالتزام به ويمكن التفصي عن ذلك بدعوى دلالة الاخبار التي اعترفنا بدلالتها على جواز التاخير
بالملازمة العادية على جواز التصرف فيه مطلقا وان له الولاية عليه ما لم يتضيق التكليف باداءه كما يؤيده السيرة وقاعدة نفي الحرج ضرورة ان منعه عن
التصرف في الربح والمعاملة معه معاملة المال المشترك خصوصا فيما كان تدريجي الحصول حرج شديد لا ينبغي الارتياب في كون الامر في الخمس اوسع من ذلك لذا لم

الاختلاف في مبدأ حول الارباح

ينقل القول به عن احد لكن الاشكال في تعيين مبدء الحول انه من حين حصول الربح او ظهوره او من حين الشروع في التكسب وانه يلاحظ بالنسبة الى كل ربح ربح او
بالنسبة الى المجموع فقد اضطربت كلمات الاعلام في ذلك ففي الجواهر قال ما لفظه ومبدؤه كما في المسالك والروضة ظهور الربح بل فيهما انه لو حصل له ربح في اثناء
الحول لوحظ له حول اخر بانفراده نعم كانت مؤنة بقية الحول الاول معتبرة منهما ويختص هو بالباقي الى زمان حصوله كما انه اختص الاول بالمدة السابقة عليه و
هكذا ونحوهما في ذلك كشف الاستاد حيث قال ولكل ربح عام مستقل والقدر المشترك بينهما يوزع عليهما وعليه يتجه سقوط الخمس عمن كان له ربح قام
ببعض مؤنة سنته نصفها مثلا ثم حصل له ربح اخر عند انقضاء مؤنة الاول قام بالنصف الاخر من سنته وزاد لكن لا يحملها الى زمان اول حصوله وهكذا وان كان
حصل له تمام مؤنة سنته من الربح وزاد بل وعمن يحصل له في كل يوم ربح ككثير من ارباب الصنائع والحرف لكن لا يقوم كل واحد منها بمؤنته الى اول حصوله ولو مع ملاحظة
توزيع المشترك بينهما من المدة عليهما سواء اريد باخراج مؤنة المشترك منهما التوزيع على حسب النسبة او غيره وهو وان كان قد يوافقه ظاهر الفتاوى لكن كانه
معلوم العدم من السيرة والعمل بل واطلاق الاخبار بل خبر عبد الله بن سنان المتقدم سابقا المشتمل على قوله حتى الخياط يخيط قميصا بخمسة دوانيق فلنا منه دانق كالصريح
بخلافه وان كان هو مقيدا باخبار المؤنة ولعله لذا قال في الدروس والحدائق ولا يعتبر الحول في كل تكسب بل يبتدء الحول من حين الشروع في التكسب بانواعه فاذا تم
خمس ما فضل وهو جيد لا يرد عليه ما سمعت موافق للاحتياط بل وللاقتصار على المتيقن خروجه عن اطلاق الادلة بل قد يدعى القطع به في نحو الصنايع المبني ربحها
على التجدد يوما فيوما او ساعة بعد اخرى تنزيلا لها باعتبار احرازها قوة منزلة الربح الواحد الحاصل في اول السنة ولذا كان يعد صاحبها غنيا بالملك

بعض لم يعرف سلها فيما ذكرنا ايضا فتأمل لكن قد يناقش بانه لا دليل على احتساب المؤنة السابقة على حصول الربح مع فرض تأخره بل عن اول زمان التكسب انه هو
ح كالزمان السابق على التكسب بل المتفاهم من النصوص والفتاوى احتساب مؤنة السنة من اول حصول الربح اذ ذلك وقت الخطاب بالخمس ومن هنا
مال في المدارك والكفاية لما في الدروس لكن جعل اول السنة ظهور الربح في اولها فقال بعد ان نظر في استفادة ما سمعته عن جهة من الاخبار ولو قيل
باعتبار الحول من حين ظهور شيء من الربح ثم احتساب الارباح الحاصلة بعد ذلك الى تمام الحول واخراج الخمس من الفاضل عن مؤنة ذلك الحول كان حسنا
انتهى ما في الجواهر واختار شيخنا المرتضى ره القول المحكي عن الدروس من كون مبدء الحول من حين الشروع في التكسب فقال بعد ما ذكر ان الاظهر في الروايات
والفتاوى ان المراد بالعام هو العام الذي يضاف اليه الربح عرفا ويلاحظ المؤنة بالنسبة اليه اما مبدء حول المؤنة فيما يحصل بالاكتساب هو زمان الشروع في
التكسب فيما لا يحصل بقصد الاختيار لو قلنا بزمان حصوله خلافا للاول فجعلوه زمان ظهور الربح بل جعله بعضهم زمان حصوله اما الاول فلان المتعارف
وضع مؤنة زمان الشروع في الاكتساب من الربح المكتسب فالزارع عام زراعته الشتوية من اول الشتاء وهو زمان الشروع في الزرع ويلاحظ المؤنة و
يأخذ من فائدة الزرع مؤنة اول ازمنة الاشتغال به الى آخر الحول واما الثاني يعني ما لا يحصل بقصد فلان نسبة الازمنة السابقة اليه على السواء فلا
وجه لعد بعضها من سنة بل السنة من حين ظهوره الى ان قال وبالجملة فالمراد بالحول حول الربح وهو مختلف فقد يكون زمان ظهور الربح اول الحول
وقد يكون وسطه وقد يكون آخره نعم لو لم يكن تعارف فمدة الحول من حين رجوع الفائدة لان نسبة الازمنة السابقة اليه على السواء فلا وجه لعد بعضها
من حوله كما لا يخفى فاطلاق عبارة الدروس ان مبدء الحول الشروع في التكسب مختص بالمكاسب المتعارفة مثل الامثلة المتقدمة انتهى وحاصله دعوى
ان المتبادر من ادلة استثناء المؤنة انما هو مؤنة العام الذي يضاف اليه الربح لا مؤنة سنة بعد حصول الربح والمرجع في تشخيص عام الربح العرف وهو مختلف
في الموارد فرب ربح حاصل في آخر السنة يكون مبدء حوله اولها وهو جيد الا ان يمنع التبادر المزبور وهو خلاف الانصاف وبناقش في كون مبدء عام الربح
عرفا من حين الشروع في التكسب بل من حين حصول شيء من الربح وكان من عبر بظهور الربح لم يقصد الا حصوله والاختلاف في التعبير وكيف كان فالذي
ينبغي ان يقال هو ان المتبادر عرفا من ايجاب الخمس على المغنم فيما يفضل عن غنيمته عن مؤنته انما هو ارادة مؤنته التي من شأنها استيفاؤها من الغنيمة اي المؤنة
المتأخرة عن حصولها التي جرت العادة بصرفها في الربح فيها فالمؤنة السابقة عليه من حين الاخذ في التكسب او الاشتغال بالزراعة ان عدت عرفا من مقدمات
التحصيل استثنيت من الربح لا لخصوص المقام بل لعموم استثنائها من مطلق الغنائم وان كان من قبيل الدين الذي يؤديه من الربح بعد حصوله فهو من مؤنته
اللاحقة ودعوى ان المتبادر عرفا من اطلاق المؤنة الواردة في النصوص والفتاوى ارادة مؤنة سنة التي اشتغل فيها بالكسب والزرع ممنوعة بل قد يمنع
في محله انصراف اطلاق المؤنة الواردة في النصوص الى مؤنة السنة فضلا عن تعيين مبدئه ولو سلم الانصراف فانما هو من حين حصول الربح لا غير ولا يبعد
من ما قد الاجماعات المحكية التي هي عمدة مستند تقييد المؤنة بالسنة بعد تصريح كثير من الاعلام بخلافه والحاصل ان المتبادر من المؤنة التي دل النص
على استثنائها انما هي المؤنة التي تصرف فيها الربح ولو شأنا الا ما يوضع الربح في مقابله مما مضى وحيث ان المؤنة قدرت اجماعا بمؤنة السنة اقتضى ذلك
اعتبار الحول في كل ربح ربح فانه هو الذي يقتضيه الجمع بين عموم الاية المفسرة في خبر حكيم بقوله عليه السلام هي والله الافادة يوما بيوم وغيرها من الروايات
الدالة على تعلق الخمس بجميع ما يستفيده من قليل او كثير وانه لو خاط الخياط ثوبا بخمسة دوانيق يكون لارباب الخمس فيها دانق وبين ما دل على اعتبار
زيادته عن المؤنة ولا يصح التفكيك في المؤنة بجعلها بالنسبة الى الربح الاول على مؤنة السنة وبالنسبة الى ما عداه مما يحصل شيئا فشيئا على تتمتها الا
بالتوجيه الآتي ولكن قد يشكل الالتزام بذلك لبعد ضبطه وعدم امكان معرفة مقدار ما يفضل من كل منهما عند انقضاء سنة غالبا فيمتنع تعلق
التكليف بتخميس كل منها على سبيل التدريج وفرض كون المجموع ربحا واحدا مع مخالفته للواقع وعدم مساعدة العرف عليه غالبا خصوصا في الارباح المستقلة
المباينة بالنوع غير مجد بعد سببية الخمسة دوانيق التي اكتسبها في اليوم الاول لوجوب الخمس مشروطا بزيادتها عن المؤنة كما انه يصدق عليه في اليوم الثاني
ايضا انه خاط في هذا اليوم ثوبا بخمسة دوانيق فيجب ايضا كذلك بنص الرواية اللهم الا ان يقال ان المقصود بالاية والروايات الدالة على تعلق الخمس
بالغنائم والارباح انما هو تعلقه بها من حيث هي لا بلحاظ اشخاصها فالمراد بلفظة ما في الاية الشريفة الجنس لا العموم فانه مشعر بارادتها على الاطلاق اي
مطلق الافادة لا كل افادة افادة على سبيل العموم فالجمع بينها وبين ما دل على اختصاصه بما زاد عن مؤنة السنة بتقييد طبيعة الغنيمة بزيادتها عن المؤنة
لا اشخاصها وقضيته ذلك اعتبار الحول من حين حصول الطبيعة من غير التفات الى اشخاصها وهو اول ظهور الربح ان قلت تحقق الطبيعة في ضمن الفرد
الاول من الربح كالخمسة دوانيق التي اكتسبها الخياط في اليوم الاول في المثال المفروض سبب تام لوجوب خمسه مشروطا بذلك الشرط وهكذا يحدث كل
فرد من الربح سبب مستقل لوجوب خمسه بشرط زيادته عن مؤنة السنة فكيف يجعل مبدء السنة التي اعتبرت زيادة مؤنتها شرطا في الوجوب بالنسبة الى الارباح
اللاحقة من حين حصول الفرد الاول ثم تعلق الحكم بالطبيعة دون الافراد انما يجدي في الافراد المجتمعة دون المتعاقبة حيث ان مجموعها على تقدير الاجتماع سبب
واحد لتنجز التكليف بخمس المجموع مشروطا بكذا لا الافراد المتعاقبة التي يكون كل واحد منها بمقتضى تعلق الحكم بالطبيعة من حيث هي سببا لحدوث تكليف
كذلك فلا يفارق الحال بين جعل متعلق الحكم الطبيعة او الافراد قلت الطبيعة من حيث هي لا تتكرر وانما المتكرر اشخاصها والقيد اعتبر قيدا للطبيعة
لا لاشخاصها فالعبرة بزيادة مطلق الربح عن مؤنة السنة لا كل ربح ربح فسببية الفرد الاول لتنجز التكليف بخمسه بخصوصه مشروط بزيادته عن المؤنة لا
المتخلفة خصوصيته بل لانحصار الطبيعة فيه في ذلك الوقت فاذا وجد ربح آخر فقد ازداد متعلق ذلك الحكم لا انه تنجز في حقه حكم آخر وراء ذلك الحكم

اذ المفروض انه لا مدخلية لخصوصيات الاشخاص في الموضوعية كي يكون لكل فرد فرد حكم مقيد بما بعد المؤنة بل الحكم ثابت لطبيعة الربح الذي يفضل من مؤنة
سنة ان قلت مقتضى ذلك عدم اعتبار حول آخر بعد انقضاء سنة الاولى لما يكتسبه في السنة الثانية فان طبيعة الربح كما لا تتكرر بتكرر اشخاصها كذلك
لا تتكرر بتكرر السنين والمفروض انها لم تتقيد الا بزيادتها عن مؤنة السنة فمقتضاه تعلق الخمس بمطلق الربح الزائد عن مؤنة سنة التي مبدؤها من حين حصول
شيء من الربح وان كان الربح الزائد حاصلا بعد انقضاء هذه السنة قلنا المتبادر من النصوص والفتاوى الدالة على استثناء مؤنة السنة انما هو ارادتها
من ربحه الحاصل في تلك السنة هذا ولكن الانصاف ان المتبادر من قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه انما هو ارادة العموم ولذا لو لم
يوجد دليل على اعتبار النصاب في الغنيمة لم يكن يتوهم احد اعتباره في جنسها فلم يستثناء المؤنة من الربح الا كاستثناء ما دون النصاب من الغوص و
الكنز ونحوه مما عرفنا بعدم انضمام بعض افراده المستقلة الى بعض في اعتبار النصاب لكن لقائل ان يقول انه ليس للادلة الدالة على استثناء المؤنة اطلاق
او عموم يقتضي اعتبارها على نحو واحد في كل فرد فرد من افراد الربح بل هي ادلة مجملة من هذه الجهة والقدر المتيقن الذي يمكن دعوى الاجماع عليه انما هو
مؤنته في كل سنة من ربحه الذي يكتسبه في تلك السنة بل هو ظاهر قوله عليه السلام في بعض تلك الاخبار اذا امكنهم بعد مؤنتهم وقضية ذلك تقييد موضوع ما يجب فيه
الخمس بما يفضل من ربحه في كل سنة عما يصرفه في تلك السنة فتلخص من مجموع ما ذكر ان المتبادر من النصوص والفتاوى انما هو استثناء مؤنة التي من شأنها صرف
الربح فيها الى المتأخرة من حين حصول الربح لا المتقدمة عليه ان الربح المستثنى منه مؤنة السنة هي طبيعة الربح الذي اكتسبه فيها لا افراده كي يعتبر لكل ربح
ربح حول مستقل و لكن نقول ليس في شيء من الادلة ما يوجب عليه الالتزام بسنة خاصة معينة بحيث يتعين عليه استثناء مؤنتها بالخصوص من الربح الذي
فيها بل الذي يقتضيه اطلاقات الادلة وفتاوى المعظم الذين لم يحددوا السنة حدا معتبرا بناء على عدم احالته على العرف وسيرة المتشرعة ان له الخيار في ان يجعل
مؤنته في اي سنة تفرض من ربحه الذي اكتسبه في تلك السنة فان السنة مفهوم كلي صادق على اي وقت يفرض من الزمان الى ان يحل مثل ذلك الزمان من عام
المقبل من اول المحرم الى اول المحرم سنة ومن نصفه الى نصفه كذلك ومن اول صفر الى اول صفر كذلك وهكذا وقد دل الدليل على ان عليه في كل سنة فيما
يفضل من ربحه عن مؤنتها الخمس فاذا حصل له الربح في اي سنة تفرض من هذه السنين اندرج في موضوع هذا الحكم فلو كان الربح الحاصل له في زمان يصح
اضافته الى عدة منها فلزوم التزامه باضافته الى خصوص شيء منها يحتاج الى دليل مثلا لو اشتغل بالكسب فحصل له الربح من اول المحرم شيئا فشيئا على سبيل
التدريج او دفعات ثم بدا له في شهر رجب ان يجعل هذا الشهر مبدء لسنة الربح الذي ظهر له في هذا الشهر ويستثني مؤنة عامه المقبل من ربحه جاز له ذلك فان
من اول رجب الى اول رجب سنة حقيقة ويصدق على الربح الذي اكتسبه فيها انه ربح هذه السنة فله استثناء مؤنتها منه وتخميس الفاضل بمقتضى اطلاق قوله الخمس
بعد المؤنة ولا يجب علينا الالتزام بان لكل ربح حولا مع انه يصح ان يفرض لكل منه سنة تخصه وهي من حين حصوله الى حين حصوله من عامه المقبل اذ فرق بين
ما لو قيل بانه يجب الخمس في كل ربح يفضل عن مؤنة السنة وبين ما لو قيل بانه يجب عليه في كل سنة فيما يفضل من ربحها عن مؤنته الخمس كما استظهرناه من ادلته
ففي الاول العموم بالنسبة الى افراد الربح ومقتضاه ان يكون لكل ربح حول وفي الثاني بالنسبة الى افراد السنة وقد بينا ان السنة مفهوم كلي يصدق على
افراد لا تتناهى فاذا حصل له ربح في زمان صحت اضافته الى عدة آحاد منها التي بينها العموم من وجه كان الفرض يكون مخيرا في تعيين ايها شاء بحكم العقل و
كونه مسبوقا بربح موجب لتعلق التكليف بخمس ما يفضل عن مؤنة سنة من ربحها لا يعين عليه احتساب هذا الربح من ربح السنة التي اضيف اليها الربح السابق
بعد ان لا يكون ذلك مانعا عن صحة اضافته الى عامه المقبل كي يخرجه عن موضوع الادلة وهو ربح هذه السنة ولا منافيا لحكمها وهو جواز استيفاء
مؤنتها من ربحه وتخميس الفاضل كي يكون شموله للفرد الاول مانعا عن شموله لهذا الفرد كي يلزم ارتكاب التخصيص بالنسبة اليه اذ لا مانع عقلا من ان يرخص
الشارع في ان يستوفي مؤنته في كل سنة من ربحه في تلك السنة من غير تقييده بقيد ومقتضاه ان يكون له في السنين المتداخلة التي حصل فيها هذا الربح الخيار
في تعيين سنة فان اختار لنفسه سنة مستأنفة وجعل مؤنته من ربح هذه السنة المستأنفة لم يبق له بعد مؤنته بالنسبة الى الازمنة المكملة لحول ارباحه السابقة
ان المؤنة لا تتعدد فيقع ما فضل في يده من تلك الارباح متعلقا للخمس والحاصل ان له في اي وقت شاء وعند حصول اي ربح اراد ان يجعله مبدء لحوله ويستوفي
مؤنته من ربحه الجديد وعليه ان يراعي تكليفه بالنسبة الى ما مضى فان فضل عنده شيء من ارباحه السابقة ولم يعرضه الحاجة الى صرفها في المؤنة قبل انقضاء
حولها ولو لاجل استغنائه عنها بالربح الجديد ادى خمسها والا فلا شيء والله العالم **الفرع الثالث** اذا اختلف المالك للدار مثلا والمستأجر لها في
الكنز فان اختلفا في ملكه فالقول قول الموجر مع يمينه لاصالة يده وفرعية يد المستأجر عنها واختار في المسالك خلافه فانه بعد ان ذكر عبارة المتن قال
بل الاصح تقديم قول المستأجر لانه صاحب اليد حقيقة ولدعوى الموجر خلاف الظاهر وهو ايجار دار فيها كنز ولا يقدح في ذلك كون يده فرعية على يد الموجر
كما في اختلاف البايع والمشتري كذا يقدم قول كل ذي يد كالمعير والمستعير مع الاختلاف نعم لو شهدت الحال بتقدمه على زمان ذي اليد كالبناء المتقادم عليه
وقرب عهد ذي اليد ونحو ذلك عمل بها مع اليمين كما اختاره في البيان ولو شهدت الحال لذي اليد فلا اشكال انتهى وهو لا يخلو عن جودة ولكن قد اشرنا
في محله الى ان المتبادر من اطلاق الكنز المبحوث عنه في هذا المبحث الذي يلحقه الاحكام المذكورة له ما شهدت الحال بتقدمه ولا اقل من كونه بحسب الظاهر كتوابع للدار
لا كاثاث البيت ونحوها مما يكون بيد المستأجر عليها الفعلية فيها اقوى من يد المالك وقياسه على المشتري مع الفارق اذ لا يد للبايع على المبيع بالفعل
ومعنى فرعيتها هناك تلقيها منه وفي المقام فرعية حقيقية كيد الموكل والوكيل بل هي بالنسبة الى رقبة العين المستأجرة وتوابعها التي من جملتها الكنوز
المذخورة تحت الارض فما قواه في المتن بحسب الظاهر هو الاقوى وان اختلفا في قدره فالقول قول المستأجر المنكر للزيادة لاصالة براءة ذمته عن الزائد

في مبدأ سنة الارباح

اذا اختلف المالك والمستأجر في ملكية الكنز

اذا اختلف المالك والمستأجر في قدر الكنز

الفرع الرابع الخمس يجب بعد اخراج المؤنة التي يفتقر اليها اخراج الكنز والمعدن والغوص وغير ذلك من الاستفادات من حفر وسبك وغير ذلك بلا خلاف فيه على
الظاهر بل في المدارك انه المقطوع به في كلام الاصحاب بل عن الخلاف دعوى الاجماع عليه يشهد له مضافا الى ذلك ان الذي يظهر بالتدبر في النصوص الدالة
على تعلق الخمس بسائر انواع الاستفادات ان مناط تعلق الخمس بها انما هو انتاجها في الغنائم والفوائد ولا يعد ذلك كذلك في العرف الا بعد استثناء ما
يصرف في تحصيلها وقد اشرنا في صدر الكتاب الى ان مؤنة التحصيل في غنائم دار الحرب ايضا بحسب الظاهر خارجة عما يتعلق به الخمس فهذا مما لا ينبغي الاستشكال
فيه وانما الاشكال في انه هل يعتبر النصاب فيما اعتبر فيه من انواع ما يتعلق به الخمس من الكنز والمعادن والغوص قبلها او بعدها فانه موقع تردد وفي المدارك بعد
ان ذكر ان فيه وجهين قال اظهرهما الثاني وفي الجواهر بعد ان نقل اختيار المدارك علله بما في قطعة للاصل وظاهر المنساق الى الذهن من مجموع الادلة وفاقا
للشهيد في التذكرة والبيان والدروس بل ظاهر الاول ان لم يكن صريحه كونه مجمعا عليه بيننا حيث نسب الخلاف فيه فيهما الى الشافعي واحمد بل في المسالك نسبته الى تصريح
الاصحاب ايضا بل قال انهم لم يتعرضوا فيه لخلاف كما ذكره في مؤنة زكوة الغلات انتهى ما في الجواهر اقول ان تم اجماعهم عليه فهو والا فاستظهاره من الادلة الدالة
على اعتبار النصاب من صحيحة البزنطي الواردة في الكنز والمعادن ورواية محمد بن علي المتضمنة لنصاب الغوص لا يخلو عن تامل بل يشكل ارتكاب التخصيص في
عمومات الخمس في الزائد عن المتيقن فليتامل الفصل الثاني من فصول كتاب الخمس في قسمته والمشهور بين اصحابنا رضوان الله عليهم شهرة كادت تكون اجماعا كما في
الجواهر بل عن صريح الانتصار وظاهر الغنية وكشف الرموز وصريح مجمع البيان وكنز العرفان انه مذهب اصحابنا وعن الامالي انه من دين
الامامية انه يقسم ستة اقسام لظاهر قوله تعالى وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ الآية ويدل عليه ايضا اخبار مستفيضة كموثقة ابن بكير عن
بعض اصحابنا عن احدهما عليهما السلام في قوله تعالى وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ الآية قال خمس الله للامام وخمس الرسول للامام وخمس ذوي القربى لقرابة
الرسول الامام واليتامى يتامى الرسول والمساكين منهم وابناء السبيل منهم فلا يخرج منهم الى غيرهم ومرفوعة احمد بن محمد عن بعض اصحابنا قال الخمس من خمسة
اشياء الى ان قال فاما الخمس فيقسم على ستة اسهم سهم لله وسهم للرسول صلى الله عليه وآله وسهم لذوي القربى وسهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابناء السبيل فالذي
لله فرسوله احق به فهو له خاصة والذي للرسول هو لذي القربى والحجة في زمانه فالنصف له خاصة والنصف لليتامى والمساكين وابناء السبيل من آل محمد عليهم السلام
الذين لا تحل لهم الصدقة ولا الزكوة عوضهم الله مكان ذلك بالخمس فهو يعطيهم على قدر كفايتهم فان فضل منهم شيء فهو له وان نقص عنهم ولم يكفهم
اتمه لهم من عنده كما صار له الفضل كذلك لزمه النقصان ومرسلة حماد بن عيسى عن بعض اصحابنا عن العبد الصالح عليه السلام قال الخمس من خمسة اشياء من الغنائم
والغوص ومن الكنوز ومن المعادن والملاحة يؤخذ من كل هذه الصنوف الخمس فيجعل لمن جعله الله له ويقسم الاربعة الاخماس بين من قاتل عليه وولي ذلك ويقسم
بينهم الخمس على ستة اسهم سهم لله وسهم لرسول الله صلى الله عليه وآله وسهم لذي القربى وسهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابناء السبيل فسهم الله وسهم رسول الله لاولي
الامر من بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وراثة وله ثلاثة اسهم سهمان وراثة وسهم مقسوم له من الله فله نصف الخمس كملا ونصف الخمس الباقي بين اهل بيته فسهم ليتاماهم
وسهم لمساكينهم وسهم لابناء سبيلهم يقسم بينهم على الكتاب والسنة الى ان قال فجعل لهم خاصة من عنده ما يغنيهم به عن ان يصيرهم في موضع الذل والمسكنة
ولا بأس بصدقات بعضهم على بعض وهؤلاء الذين جعل الله لهم الخمس هم قرابة النبي صلى الله عليه وآله الذين ذكرهم الله فقال وانذر عشيرتك الاقربين وهم بنو عبد المطلب
انفسهم الذكر منهم والانثى ليس فيهم من اهل بيوتات قريش ولا من العرب احد لانهم ولا منهم في هذا الخمس من مواليهم وقد تحل صدقات الناس لمواليهم
هم والناس سواء ومن كانت امه من بني هاشم وابوه من سائر قريش فان الصدقات تحل له وليس له من الخمس شيء لان الله تعالى يقول ادعوهم لآبائهم الى
ان قال وليس في مال الخمس زكوة لان فقراء الناس جعل ارزاقهم في اموال الناس على ثمانية اسهم فلم يبق منهم احد وجعل للفقراء قرابة الرسول صلى الله عليه وآله نصف الخمس
فاغناهم عن صدقات الناس وصدقات النبي صلى الله عليه وآله وولي الامر الحديث وما عن تفسير النعماني باسناده عن علي عليه السلام قال الخمس يخرج من اربعة وجوه من الغنائم التي
يصيبها المسلمون من المشركين ومن المعادن ومن الكنوز ومن الغوص ويجري هذا الخمس على ستة اجزاء فياخذ الامام منها سهم الله وسهم الرسول وسهم
ذي القربى ثم يقسم الثلثة السهام الباقية بين يتامى آل محمد ومساكينهم وابناء سبيلهم ويدل عليه ايضا بعض الاخبار الآتية كما انه يدل على ان لله تعالى و
لرسوله ولذي القربى ثلثة اسهم كما هو محط النظر في الاستدلال لا لغير ذلك من الروايات فما حكي عن شاذ من اصحابنا من انه اسقط سهم رسول الله صلى الله عليه وآله ضعيف بل لم يعرف
قائله وقد حكي عن بعض نسبتها الى كونه ابن الجنيد واعترضه فيما المرتضى رده بان المحكي عن ابن الجنيد في المختلف موافقة المشايخ الثلثة وباقي علمائنا ويدل بما يظهر من
عبارة المدارك ان هذا القائل اسقط سهم الله تعالى ففي المدارك قال وحكي المصنف والعلامة عن بعض الاصحاب قولا بانه يقسم خمسة اقسام سهم لرسوله وسهم
لذي القربى لهم والثلثة الباقية لليتامى والمساكين وابناء السبيل والى هذا القول ذهب اكثر العامة واختلفوا في سهم النبي صلى الله عليه وآله بعد وفاته فقال قوم انه يصرف في
المصالح كبناء القناطر وعمارة المساجد ونحو ذلك وقال آخرون انه يسقط بموته عليه السلام وقال بعضهم انه يكون لولي الامر بعده انتهى وكيف كان فلا
ريب في ضعف القول المزبور بل فساده وان كان قد توهمه صحيحة ربعي بن عبد الله بن جارود عن ابي عبد الله عليه السلام قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله اذا اتاه المغنم
اخذ صفوه وكان ذلك له ثم يقسم ما بقي منه خمسة اخماس وياخذ خمسه ثم يقسم الاربعة اخماس بين الناس الذين قاتلوا عليه ثم يقسم الخمس الذي اخذ خمسة
اخماس ياخذ خمس الله عز وجل لنفسه ثم يقسم الاربعة اخماس بين ذوي القربى واليتامى والمساكين وابناء السبيل يعطي كل واحد منهم حقا وكذلك الامام
ياخذ كما ياخذ الرسول صلى الله عليه وآله ولكن خبرها بانه لا ظهور في هذه الصحيحة في انه ليس لرسول الله صلى الله عليه وآله سهم فضلا عن صلاحيتها للمعارضة للنصوص المستفيضة
المعتضدة بظاهر الكتاب بل هي بنفسها مشعرة وظاهرة في ان الاسهم انما هي على ما فرضه الله تعالى في كتابه لكنه صلى الله عليه وآله كان يكتفي في مقام القسمة بمثل ما

ياخذه لنفسه ويقسم الباقي وان شئت قلت في الجواب عن هذه الصحيحة تبعا للعلامة وغير واحد ممن تبعه على ما حكي عنهم بانه حكاية فعل فلعله صلى الله عليه وآله اخذ دون حقه
توفيرا للباقي عليه وفاقا في المستحقين وما عن جماعة منهم صاحب المدارك من استبعاده بمنافاة ذلك لقوله في ذيل الرواية وكذلك الامام ياخذ كما اخذ الرسول صلى الله عليه وآله
استبعاد لغير بعيد مع ان المنساق الى الذهن من قوله صلى الله عليه وآله وكذلك الامام الخ بواسطة المناسبات المغروسة في الذهن ان الامام ايضا كان كرسول الله صلى الله عليه وآله كان
يتوفى سائر السهام ما عدا سهمه لا سهم الرسول صلى الله عليه وآله وكيف كان فهذا مما لا شبهة فيه كما انه صرح غير واحد بل عن مجمع البيان وكنز العرفان وغيرهما دعوى الاجماع على
انه في حيوة النبي صلى الله عليه وآله ثلثة من تلك الاقسام الستة للنبي عليه وآله السلام وهي سهم الله تعالى وسهم رسوله وسهم ذي القربى اما اختصاص سهم الله برسوله فيدل
عليه جملة من الاخبار التي تقدم بعضها مما وقع فيه التصريح بان ما كان لله فلرسوله وان رسوله به احق وظاهرها الاختصاص والملكية خصوصا مع ما في بعضها
من التصريح بانتقاله بعد النبي الى الامام وراثة فما يوهمه خبر زكريا الآتي من ان الرسول يتولى امره ويضعه في سبيل الله لا بد من تاويله او رد علمه الى اهله
انا نستشير الى ان هذه الرواية يلوح منها اثر التقية واما اختصاص سهم ذوي القربى بالرسول صلى الله عليه وآله في حيوته فلا يهمنا تحقيقه فضلا عن معرفة وجهه وكيف كان فالمشهور
بين اصحابنا ان المراد بذي القربى في هذا الباب هو الامام عليه السلام بل عن الانتصار ومجمع البيان دعوى الاجماع عليه وعن كنز العرفان انه قول اصحابنا ويدل عليه مضافا
الى عدم خلاف يعتد به فيه جملة من الاخبار التي تقدم بعضها كموثقة ابن بكير ومرفوعة احمد بن محمد ومرسلة حماد وغير ذلك من الروايات التي يمكن استفادته منها
مما لا يخفى على المتتبع ومما يؤيده ايضا وقوع التعبير في الكتاب العزيز عنه بلفظ المفرد ومقابلته مع اليتامى والمساكين وابن السبيل مع ان المراد منهم ايضا اقرباء
النبي فلا يناسبها ارادة مطلق اقربائه من ذي القربى الذي جعل له سهم مخصوص هذا مع ان العمدة في الباب الاخبار المفسرة له المعتضدة بما عرفت فما حكي عن
ابن الجنيد من انه لم يجعل هذا السهم لخصوص الامام بل المطلق اقارب النبي صلى الله عليه وآله من بني هاشم كما حكي هذا القول عن الشافعي بزيادة المطلب مع هاشم ضعيف وان كان
قد يوهمه بعض الاخبار كخبر زكريا بن مالك الجعفي عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن قول الله عز وجل وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ
وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ فقال اما خمس الله عز وجل فللرسول يضعه في سبيل الله واما خمس الرسول فلاقاربه وخمس ذوي القربى فهم
اقرباؤه وحدها واليتامى يتامى اهل بيته فجعل هذه الاربعة اسهم فيهم واما المساكين وابن السبيل فقد عرفت انا لا ناكل الصدقة ولا تحل لنا فهي للمساكين وابناء
السبيل وخبر محمد بن مسلم المروي عن تفسير العياشي عن احدهما عليهما السلام قال سألته عن قول الله عز وجل وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي
الْقُرْبَى قال هم قرابة رسول الله صلى الله عليه وآله فسألته منهم اليتامى والمساكين وابن السبيل قال نعم وغير ذلك من الروايات التي فسر فيها ذي القربى بقرابة النبي صلى الله عليه وآله على الاطلاق
مع وقوع التعبير في بعضها بصيغة الجمع الظاهرة في التعدد ولكن المتعين صرف ما كان من هذا النحو من الاخبار الى ما لا ينافي الاخبار المتقدمة المعتضدة بما عرفت
المصرحة بان نصف الخمس كملا للامام والحجة مع ان الذي يغلب على الظن ان الاخبار الموهمة للخلاف مشوبة بالتقية فان المقام من اوضح ما يناسبه ذلك فان
من الواضح انه لم يكن للحجج الذين صدرت منهم هذه الاخبار التظاهر بدعوى الاختصاص فلم يكن لهم بد في الموارد التي لم يحصل لهم الامن من اذاعة سرهم الا
بالقاء كلمات متشابهة اما ترى ان امارات التقية والتورية من خبر زكريا بن مالك لائحة فكانه اريد بقوله فقد عرفت انا لا ناكل الصدقة الى آخره تنبيه اولي
الالباب بالقاء هذه العبارة المشتبهة لمن لا يعقل على ان المراد بالمساكين وابناء السبيل مساكينهم وابناء سبيلهم الذين لا تحل لهم الصدقة التي هي من الخمس
الذي اكرم الله به بني هاشم وجعل منه لنفسه سهما اعطاه لبني هاشم وحرز قلوبهم فوق التعبير بان كان يوم الخلاف لكنه عليه السلام علله بعلة تهدي
الناظر فيه الى الصواب وكذا قوله عليه السلام في صدر الحديث اما خمس الله عز وجل فللرسول يضعه في سبيل الله لا يبعد ان يكون تورية اريد به صرفه في مؤنته التي هي من
اوضح سبيل الله تعالى ويظهر بالتدبر فيما اسلفناه في مبحث المواقيت عند التكلم في الغروب انه في مثل هذه الموارد لا يصلح الاخبار المناسبة لمذهب العامة وان كان
صحيحة صريحة مستفيضة بل متواترة لمعارضة ما ينافيها فضلا عن مثل هذه الاخبار القابلة للتاويل فلا ينبغي الاستشكال فيما ذكرنا اغترارا بما يوهمه اطلاق
الآية والاخبار المنافية له في الظاهر وكذا لا ينبغي الارتياب في ان ما كان للنبي صلى الله عليه وآله من سهمه وسهم الله تعالى بعده للامام القائم مقامه كما هو صريح جملة من الاخبار
المتقدمة فنصف الخمس كملا في هذه الاعصار لامام العصر عجل الله فرجه سهمان له بالوراثة وسهم مقسوم له من الله تعالى كما وقع التعبير بذلك في بعض الاخبار
فما عن الشافعي من انتقال سهم رسول الله بعد موته الى المصالح كبناء القناطر وعمارة المساجد واهل العلم والقضاة واشباه ذلك وعن ابي حنيفة من السقوط انما
انما يتجه على قواعدهم لا على اصولنا واما ما حكي عن ثانيهما خاصة من سقوط سهم ذي القربى بموت النبي صلى الله عليه وآله فهو بحسب الظاهر مما لا يتجه ولو على قواعدهم
فليتامل ثم ان الاسهم الثلثة التي دلت الادلة على انه بالفعل سهم امام العصر عليه السلام من حيث امامته انما هي الاسهم الثلثة الثابتة في الخمس من حيث هو فلا شيء
في الخمس الذي قبضه النبي صلى الله عليه وآله او الائمة الماضية عليهم السلام فانه بقبضهم صار ملكا لهم في عرض سائر املاكهم وخرج عن موضوع السهام الثابتة في الخمس واندرج موضوع
ابن المواريث ومن هنا يعلم ان ما كان قد قبضه النبي صلى الله عليه وآله او الامام الماضي عليه السلام حاله من الاسهم الثلثة كغيره مما تركه بعد وفاته ينتقل الى وارثه على حسب ما
يقتضيه ابن المواريث لا آية الخمس والله ورسوله واهل بيته اعلم وثلثة من الاسهم الستة وهي نصف الخمس لليتامى والمساكين وابناء السبيل من اقارب النبي صلى الله عليه وآله ممن حرم
عليهم الصدقة بلا خلاف فيه على الظاهر بيننا كما يدل عليه النصوص الكثيرة التي تقدمت جملة منها نعم حكي عن ابن الجنيد انه جعلها مع استغناء ذوي القربى لمطلق
الايتام والمساكين وابناء السبيل وفيها لا يخفى فان ان استند في ذلك الى اطلاق الكتاب اعرض عما ورد في تفسيره فلا وجه لتقييده باستغناء ذوي القربى وان
استند الى الاخبار المفسرة له فمقتضاها قصر الخمس على بني هاشم وعدم التعدي عنهم خصوصا بعد الالتفات الى ما وقع في بعضها من التصريح بان الزائد عما
يحتاجون اليه للامام عليه السلام وعلى الامام تكميل ما نقص كقوله عليه السلام في مرسلة حماد المتقدمة وله يعني للامام نصف الخمس كملا ونصف الخمس الباقي بين اهل بيته فسهم

لنا ما مر وسهم لمساكينهم وسهم لابناء سبيلهم يقسم بينهم على الكتاب والسنة ما يستغنون به في سنتهم فان فضل عنهم شيء فهو للوالي وان عجز او نقص
استغنائهم كان على الوالي ان ينفق من عنده بقدر ما يستغنون به وانما صار عليه ان يمونهم لان له ما فضل عنهم الحديث وقيل يقسم الخمس خمسة اقسام كما
نبهنا عليه آنفا واشرنا الى انه لم يعرف قائله منا كما اعترف به غير واحد نعم هو محكي عن الشافعي وابي حنيفة وكيف كان فقد ظهر مما سبق ان القول الاول مع كونه
اشهر بل المشهور بيننا لو لم يكن مجمعا عليه هو الاصح ويعتبر في الطوائف الثلث انتسابهم الى عبد المطلب بالابوة فلو انتسبوا بالام خاصة لم يعطوا شيئا من
الخمس على الاظهر الاشهر بل المشهور بل لم يتحقق الخلاف فيه الا من السيد المرتضى فذهب الى استحقاق المنتسبين بالام ايضا وربما نسب هذا القول الى ابن حمزة
ايضا وعن الحدائق صريحا اختياره ونسبه الى كثير من الاصحاب مصرحا باسمائهم فكانه بنى الخلاف في هذه المسئلة على الخلاف في صحة اطلاق اسم الولد على ولد
البنت حقيقة فنسب القول بالاستحقاق الى كل من استظهر من كلماته في باب الوقف والمواريث والوصية ونحوها الالتزام بالصدق الحقيقي كالاشخاص
الذين عد اسمائهم وليس الامر كذلك فان بعض من اختار صدق الاسم حقيقة صرح بعدم استحقاقهم من الخمس شيئا فلا ملازمة بين القولين والاقوى
عدم استحقاقهم للخمس سواء قلنا بكون اطلاق الابن او الولد على ابن البنت على سبيل الحقيقة او التجوز ولا يهمنا البحث عن ان الاطلاق حقيقي او مجازي
بل نقول ظاهر النصوص الفتاوى بل صريحهما المباينة بين مستحق الخمس والصدقة الواجبة وان الله تعالى حرم الزكوة والصدقة على بني هاشم وجعل لهم
الخمس فاغناهم به عن صدقات الناس فالعبرة باستحقاقه للخمس اندراجه عرفا في عنوان بني هاشم وبني عبد المطلب كما وقع التعبير بهذين في غير واحد من النصوص
والمتبادر من اطلاق بني هاشم او بني عبد المطلب لم يكن المقصود به ابنائه بلا واسطة كما في المقام ليس الا ارادة اشخاص المنتسبين اليه كبني تميم وبني سعد وبني
كنانة وغيره لك من اسماء القبائل المنتسبين الى ابائهم ولا يدور ذلك في العرف مدار صدق اسم الولد عليه بل يدور مدار اضافته الى هاشم بحيث يطلق عليه اسم
الهاشمي في العرف كما وقع التعبير عنه بهذا الاسم في بعض الاخبار مثل ما رواه الشيخ باسناده عن زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام في حديث قال لو كان العدل ما احتاج
هاشمي ولا مطلبي الى صدقة ان الله عز وجل جعل لهم في كتابه ما كان فيه سعتهم ثم قال ان الرجل اذا لم يجد شيئا حلت له الميتة والصدقة ولا تحل لاحد
منهم الا ان لا يجد شيئا ويكون ممن يحل له الميتة ومن الواضح ان النسبة من طرف الام غير محفوظة ولا ملحوظة في العرف فمن كانت امه من بني تميم وابوه
من بني سعد يعد عرفا من بني سعد لا من بني تميم ولا اقل من انصراف اطلاق اسم بني تميم او تميمي عنه فلا ينبغي الارتياب في مثل الفرض في انصراف الادلة الدالة على
حرمة الصدقة على بني هاشم وحليته الخمس لهم نعم لو فرض شخص مثل علي عليه السلام لم يكن له النسبة الى احد الا من قبل امه لا يبعد ان يعد عرفا من قبيلها لكن
ان المدار في هذا الباب على اندراجه في منصرف اطلاق اسم الهاشمي او بني هاشم ولا يكفي في ذلك مجرد تولده منه وكونه من ذريته كما يشهد لذلك مضافا
الى مساعدة العرف عليه قوله عليه السلام في مرسلة حماد المتقدمة ومن كانت امه من بني هاشم وابوه من سائر قريش فان الصدقات تحل له وليس له من الخمس شيء
لان الله تعالى يقول ادعوهم لابائهم وضعف سنده بالارسال مجبور بالشهرة المعتضدة بعدم خلاف يعتد به في المسئلة مع ان المرسل من اصحاب الاجماع
ويؤيده ايضا بل يشهد له انه لو كان الانتساب الى بني هاشم من قبل الام موجبا لحرمة الصدقة واباحة الخمس لاشتهر ذلك من الصدر الاول واستمرت السيرة
على ضبط النسب وحفظها مع انه ليس كذلك فعدم اشتهار مثل هذا الحكم مع عموم الابتلاء به فضلا عن اشتهار خلافه وكذا عدم جريان عادة المتشرعة
على حفظ هذه النسبة وضبطها كجريان عادتهم على حفظها من طرف الاب من اقوى الشواهد على انه ليس لها هذا الاثر في الشريعة وكيف كان فلا ينبغي
الاستشكال في الحكم وربما يورد ايضا على السيد ومن تبعه بانه لو كان انتسابه بالام موجبا لاندراجه في موضوع الهاشمي الموجب لاستحقاقه للخمس لكان انتسابه
بابيه ايضا موجبا لاندراجه في موضوع التميمي او الاموي او غيره لك ممن تحل له الصدقة فهما متنافيان لتطابق النصوص والفتاوى على ان الله عز وجل احل الخمس
لمن حرم عليه الصدقة فلا يتصادقان في مورد وفيه نظر فان مناط حلية الخمس وحرمة الصدقة انما هو صدق اسم الهاشمي عليه لا اختصاصه بهذا الاسم ليس استحقاق
الزكوة والصدقة منوطا باندراجه تحت عنوان خاص حتى يتحقق المعارضة فاستحقاقه للزكوة والصدقة موقوف على عدم اندراجه في موضوع الهاشمي الذي
جعل له الخمس فلو سلمنا اندراجه في منصرف الهاشمي الذي دلت الادلة على استحقاقه للخمس فلا يتوجه الاشكال عليه من هذه الجهة كما لا يخفى ثم ان المدار على
ما يظهر بالتدبر في النصوص والفتاوى على انتسابه الى هاشم لكن بني هاشم بحسب الظاهر على ما صرح به بعض ويظهر من آخرين محصورون في بني عبد المطلب ولذا
خصهم المصنف بالذكر كما سيأتي الاشارة اليه الى توجيه بعض الاخبار الموهمة لاختصاص الخمس باهل بيت رسول الله صلى الله عليه وآله من ولد علي وفاطمة عليهما السلام
ولا يجب استيعاب اشخاص كل طائفة من الطوائف الثلث بلا اشكال بل بلا خلاف فيه في الجملة على الظاهر كما يظهر من كلماتهم ففي المدارك قال في شرح العبارة
ما لفظه هذا هو المعروف من مذهب الاصحاب لان المراد من اليتامى والمساكين في الآية الشريفة الجنس كابن السبيل كما في آية الزكوة لا العموم اما لتعذر
الاستيعاب ولان الخطاب للجميع بمعنى ان الجميع يجب عليهم الدفع الى جميع المساكين بان يعطي كل بعض بعضا ويدل عليه ايضا ما رواه الشيخ في الصحيح عن احمد
بن محمد بن ابي نصر عن ابي الحسن عليه السلام وسئل عن قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه قال فما كان لله فللرسول وما كان للرسول فهو
للامام فقيل ارأيت ان كان صنف اكثر من صنف كيف يصنع فقال ذلك الى الامام ارأيت رسول الله صلى الله عليه وآله كيف صنع انما كان يعطي على ما يرى وكذلك الامام
وقال الشهيد في الدروس بعد ان تنظر في اعتبار تعميم الاصناف اما الاشخاص فيعم الحاضر ولا يجوز النقل الى بلد آخر الا مع عدم المستحق وهذا كلام يقتضي
بظاهره وجوب التعميم في الاشخاص الحاضرين وهو بعيد انتهى ما في المدارك اقول بل يظهر من الخبر المزبور عدم ارادة الملكية والاختصاص من اللام في
الآية الشريفة بحيث يلزمه تخصيص كل سهم بصنفه فضلا عن ملكيته لكل شخص شخص من كل صنف كي يلزمه استيعاب الاشخاص كما سيأتي توضيحه في مسئلة

استيعاب الاصناف ان شاء الله وكيف كان فعمدة المستند في المقام بعد الغض عن السيرة والاجماع وكون الخمس المجعول لفقراء بني هاشم بمنزلة الزكوة لغيرهم
لغيرهم كما سيأتي توضيحه في المسئلة الآتية هو عدم امكان احاطة كل شخص بجميع اشخاص الفقراء والمساكين وابناء السبيل اما لعدم حصرهم او لانتفاء الطريق الى
معرفة اشخاصهم قرينة قطعية على عدم ارادة استيعاب الاشخاص كما ان الامر كذلك في كل مورد خصص مالا بطائفة معنونة بعنوان يتعذر او يتعسر عادة
الاحاطة بجميع مصاديقها كما لو اوصى بثلثه او وقف شيئا على فقراء ذريته او فقراء بلد فضلا عن فقراء البلاد او مطلق الفقراء فانه لا يتبادر منه الا
ارادة صرفه فيهم لا جعله لكل واحد واحد منهم على سبيل التشريك بحيث لو صرفه المولى في المعروفين منهم ثم انكشف وجود فقير غيرهم وجب عليهم رد نصيبه كما
هو واضح ولا ينافي ذلك ما لو وقفه على مطلق ذريته فانه وان كانت دائرة العموم اوسع لكنه يمكن الاحاطة بهم ومعرفتهم غالبا بخلاف فقرائهم كما لا يخفى
ولكن قد يقال في مثل الفرض ان عدم امكان الاحاطة بالجميع قرينة صارفة للعموم الى ما يمكن فالمتبادر من الوقف على فقراء العشيرة مثلا انما هو ارادة صرفه
في جميع من يعرفه منهم او يتمكن من معرفته لا صرفه مطلقا فيهم ولو بصرفه الى واحد من يعرفه مع جريان البواقي كما هو المدعى فانه خلاف ما يتبادر من اللفظ عرفا
بالفرض غالبا في مثل هذه الموارد وعليه يبتنى ما يظهر من ذيل العبارة المتقدمة التي نقلها في المدارك عن الشهيد ولكن يتوجه عليه انه ان سلم فهو فيما اذا
كان المال في حد ذاته قابلا لان يقسط على الجميع والا فهو ايضا قرينة على عدم ارادة الاستيعاب بهذا المعنى ايضا كما لو دفع درهما الى عبده امره بان يصرفه في
فقراء البلد فانه لا يتبادر منه الا ارادة صرفه فيهم على الاطلاق ودعوى ان هذه القرينة ايضا لا تصرف العموم الا الى ما يمكن ان يوزع عليه الدرهم مكابرة
للوجدان مع ان ارادة الجنس من لفظ الفقراء اقرب من ارادة العموم بهذا المعنى منه بلا شبهة وما نحن فيه من هذا القبيل اذ ليس المقصود بآية الغنيمة وغيرها
من النصوص الواردة في هذا الباب الا ايجاب الخمس على كل مكلف في كل فرد فرد من افراد الغنيمة ومن الواضح انه لم يكن في صدر الاسلام فضلا عن هذه الاعصار
التي انتشرت فيها فقراء بني هاشم في جميع البلدان خمس افراد الفوائد المكتسبة لآحاد المكلفين غالبا قابلا للبسط على الجميع كما لا يخفى فما عن الحدائق
من الميل الى القول بوجوب الاستيعاب كما قد يوهمه بعض العبائر المحكية عن غيره ايضا مع شذوذه ومخالفته للاجماع ضعيف بل الظاهر انه لو اقتصر
من كل طائفة على واحد فضلا عن جماعة جاز اذ المتبادر من الآية ونظائرها بعد تعذر حملها على ارادة الاستيعاب بالنسبة الى كل فرد فرد من الخمس
الذي يتنجز به التكليف على آحاد المكلفين انما هو تكليف كل شخص بصرف خمسه الى جنس هذه الاصناف كما لا يخفى على من راجع العرف في نظائر المقام
ومقتضاه ما عرفت وهنا مسائل الاولى مستحق الخمس هو كل من ولده عبد المطلب الذي انحصرت ذرية هاشم عليه السلام في ولده فالمدار على كونه هاشميا كما
عرفته فيما سبق لكن الهاشميين على ما صرح به في الجواهر ويظهر من المتن محصورون فيمن ولده عبد المطلب عليه السلام ولعبد المطلب عليه السلام ما قيل عشرة اولاد ولذا
سمي ابو السادة العشرة وهم عبد الله وابو طالب والعباس وحمزة والزبير وابو لهب وضرار والغيداق وربما سمي حجل ومقوم والحارث وهو اسنهم ولكن
ربما قيل انهم احد عشر بجعل حجل غير الغيداق بل اثنا عشر باضافة قثم ولكن نسله منهم قد انحصر فيما نبه عليه المصنف ره بقوله وهم بنو ابي طالب والعباس و
الحارث وابي لهب فهؤلاء هم قرابة النبي صلى الله عليه وآله الذين اكرمهم الله تعالى بان جعل لهم الخمس عوض الصدقات فهم جميعهم يستحقون الخمس الذكر والانثى بلا
خلاف فيه ولا اشكال كما يشهد له المعتبرة المستفيضة ان لم تكن متواترة وما في كثير من الاخبار من تخصيصه بآل محمد صلى الله عليه وآله او اهل بيته او ذريته
او بولد فاطمة عليها وعليهم السلام اما لكونهم الاصل في هذا الحكم او لولايتهم على الخمس او غير ذلك من المحامل الغير المنافية له وفي استحقاق بني المطلب اخي هاشم خلاف
وتردد ينشأ من ظهور جملة من الاخبار في اختصاصه ببني هاشم مع ما في بعضها من التصريح بانهم هم قرابة النبي الذين جعل لهم الخمس مثل قوله عليه السلام في مرسلة حماد
المتقدم نقلها فيما سبق عن العبد الصالح وهؤلاء الذين جعل لهم الخمس هم قرابة النبي صلى الله عليه وآله الذين ذكرهم الله تعالى في كتابه فقال وانذر عشيرتك الاقربين وهم بنو
عبد المطلب انفسهم الذكر منهم والانثى ليس فيهم من اهل بيوتات قريش ولا من العرب احد الى ان قال واما من كانت امه من بني هاشم وابوه من سائر قريش فان
الصدقات تحل له وليس له من الخمس شيء لان الله يقول ادعوهم لابائهم الحديث الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة الظاهرة او المشعرة بالاختصاص ومن دلالة
بعض الاخبار على الاعم مثل ما رواه الشيخ باسناده عن زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام في حديث قال لو كان العدل ما احتاج هاشمي ولا مطلبي الى صدقة ان الله عز و
جل جعل لهم في كتابه ما كان فيه سعتهم ثم قال ان الرجل اذا لم يجد شيئا حلت له الميتة والصدقة لا تحل لاحد منهم الا ان لا يجد شيئا ويكون ممن يحل له الميتة و
ربما يعضده اندراج بني المطلب عرفا في قرابة النبي فيحتمل ان يكون تخصيصه ببني هاشم في الخبر الاول ونظائره من قبيل تخصيصه بذرية رسول الله صلى الله عليه وآله في
الاخبار الكثيرة التي تقدمت الاشارة اليها والى تأويلها فالجمع بين الاخبار بحمل الحصر المستفاد من الطائفة الاولى على الحصر الاضافي الغير المنافي لاستحقاق
بني المطلب ايضا من اهون التصرفات ولكن مع ذلك الاظهر المنع اذ الخبر المزبور وان كان موثقا ولكنه بظاهره مخالف للمشهور اذ لم ينقل القول باستحقاق بني المطلب
الا عن ابن الجنيد وغريه المفيد موافق لظاهر الخبر المروي من طرق العامة عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال انا وبنو المطلب لم نفترق في جاهلية ولا اسلام وشبك بين اصابعه وقال
بنو هاشم وبنو المطلب شيء واحد فهو مع شذوذه وموافقته للتقية لا ينهض دليلا لقطع الاصل فضلا عن صرف الاخبار الكثيرة عن ظاهرها مع قوة احتمال
ان يكون المراد بالمطلبي المنسوب الى عبد المطلب بحذف اول الجزئين كما هو الشأن في النسبة الى المركبات الاضافية وهذا وان كان مقتضاه جعل العطف تفسيريا الا
تأسيسيا وهو خلاف الظاهر الا انه لا يبعد ان يقال ان ارتكاب هذه المخالفة للظاهر جمعا بين الاخبار اهون من رفع اليد عن ظاهر الحصر المستفاد من سائر الروايات
خصوصا بعد الالتفات الى ما عرفت والله العالم المسئلة الثانية اختلف الاصحاب بعد اتفاقهم على اختصاص سهم الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله وذي القربى بالامام عليه السلام
في انه هل يجوز ان يختص بالخمس الذي هو لغير الامام طائفة من الطوائف الثلث قيل بل في الجواهر هو المشهور نقلا وتحصيلا خصوصا بين المتأخرين بل في الفاضلة

ومن تأخر عنهما ثم وقيل كما عن ظاهر الشيخ في المبسوط وابي الصلاح لا وعن جمع من المتأخرين الميل اليه وعن صاحب الحدائق اختياره عملا بظاهر الاية وبما ماثلها من السنة فان اللام للملك والعطف بالواو يقتضي التشريك وارادة الجنس من اليتامى والمساكين وابن السبيل بشهادة ما عرفت فيما سبق لا يقتضي صرف الاية عن ظاهرها من هذه الجهة بحمل اللام على ارادة بيان محض المصرف اذ لا مانع عن ارادة الاختصاص من اللام والتشريك من العطف غاية الامر لم يلاحظ في التمليك والاختصاص الذي اريد من اللام اشخاص كل صنف بل نوعه فهو بمنزلة ما لو صرح بانه يقسم الخمس ستة اسهم سهم لليتامى وسهم للمساكين وهكذا فارادة الجنس من اليتامى والمساكين لا ينافي ارادة الاختصاص الملحوظ فيه النوع ولو قيل بانه لا معنى للاختصاص وتمليك النوع الا كون هذا النوع مصرفا للمال فهذا هو مراد القائلين بانه لم يقصد باللام في الآية الشريفة الا بيان المصرف ومقتضاه جواز ان يخص بالخمس طائفة قلنا بعد التسليم ان هذا ايضا لا يقتضي رفع اليد عن ظهور العطف في التشريك كما لو قال اصرف هذا المال في اهل هذه البلدة وهذه او هذه الطائفة وهذه فان ظاهره ارادة الصرف فيهما لا كون المجموع مصرفا بحيث يجوز الصرف في خصوص احد الطائفتين واهل احد البلدتين كيف ولو كان المراد باللام في الآية مجرد بيان المصرف بهذا المعنى لجاز صرف مجموع الخمس حتى سهم الامام عليه السلام ايضا فيمن عداه من الطوائف الثلث مع انه لا كلام في اختصاص سهم الامام به وعدم جواز صرفه في غيره هذا مضافا الى صراحة المعتبرة المستفيضة الواردة في كيفية تقسيم الخمس المتقدمة فيما سبق كمرسلة حماد وغيرها بان لليتامى سهما وللمساكين سهما ولابناء السبيل كذلك المعتضدة ببعض الروايات الحاكية لفعل رسول الله ص وهذا كله بظاهره مناف لحمل اللام في الآية الشريفة ونحوها على مجرد بيان المصرف مع ان البسط على الاصناف موجب للقطع بالفراغ عما اشتغلت الذمة به يقينا وهو ايصال الخمس الى مستحقيه دون تخصيصه بطائفة او طائفتين فيجب تحصيلا للقطع بالفراغ هذا غاية ما يمكن ان يستدل به لهذا القول ولكن فيه مع وضوح مستند مخالفته للمشهور واستدل للمشهور بما في صحيحة احمد بن محمد بن ابي نصر البزنطي المتقدمة في مسئلة عدم وجوب الاستيعاب الواردة في تفسير الآية قال احمد قيل ارايت ان كان صنف اكثر من صنف كيف يصنع فقال يعني ابا الحسن عليه السلام ذلك الى الامام ارايت رسول الله ص كيف صنع كان يعطي على ما يرى كذلك الامام فان فيها دلالة على عدم وجوب البسط واجابوا عن استدلال الخصم بالآية الشريفة بانها مسوقة لبيان المصرف كما في آية الزكوة ونوقش في هذا الجواب بما تقدم توضيحه حلا ونقضا في تقريب دليل الخصم وبان الالتزام به في آية الزكوة لدليل لا يقتضي الالتزام به في آية الخمس هذا ولكن يرد شهادة النصوص والفتاوى بكون نصف الخمس المجعول لفقراء بني هاشم بمنزلة الزكوة المجعولة لغيرهم فلا وقع لهذا الاعتراض فليتأمل وأورد على الاستدلال بالخبر المزبور ايضا بعدم صراحته بل ولا ظهوره في جواز التخصيص اقول ولكنها صريحة في عدم وجوب التسوية بين الاسهم ولا بين الاشخاص وهذا ينافي ارادة الاختصاص والتمليك من اللام على سبيل التشريك بين المتعاطفات اذ لو كان التشريك ملحوظا بين الانواع لزمه التسوية بين الاسهم وصرف كل سهم الى صنفه قليلا كان او كثيرا والرواية صريحة في خلافه وان كان الملحوظ فيه المصاديق لزمه الاستيعاب في الاشخاص وقد عرفت ان هذا مما لا يمكن الالتزام به بالنسبة الى كل فرد فرد من افراد الخمس مع ان الرواية ايضا كالنص في خلافه اذ لو كان كذلك لاجابه الامام عليه السلام بالبسط على الرؤس والحاصل ان قوله عليه السلام ذلك الى الامام الى آخره صريح في انه ليس لكل شخص او صنف حق مقدار معين من الخمس مجعول من الله تعالى بحيث لم يجز للمعطي تغييره بالزيادة والنقصان كما في سهم الامام عليه السلام فهذا يكشف عن انه لم يقصد من الآية بالنسبة الى الفقراء والمساكين وابن السبيل الا ما هو من آية الزكوة بالنسبة اليهم من ارادة صرف الحق فيهم على الاجمال كما يؤيد ذلك ايضا ما ستشير اليه لا يقال ان مفاد الآية والروايات الواردة في تقسيم الخمس ستة اسهم ليس الا اعتبار قسمته كذلك ولا ينافي ذلك جواز التفاوت بين الاسهم بالقلة والكثرة كما التزم به صريحا بعض المتأخرين ممن اوجب التعميم بين الاصناف لانا نقول المتبادر من ادلة الخصم بعد تسليم ارادة المشاركة بين الاصناف في الاختصاص والتمليك انما هو ارادته على حسب ما يقتضيه قاعدة الشركة من استحقاق كل شخص او صنف مقدارا من الخمس لا يحتمل الزيادة والنقصان فحمل الادلة على ارادة اختصاص كل صنف او شخص بشيء من الخمس بحيث يجوز للمعطي المكلف بالخمس ان يجعل سهما درهما والآخر الفا وبالعكس خلاف ظواهر الادلة بل ظاهرها ارادة القسمة المتساوية اما على الرؤس والاصناف مع ان ما ذكر منقوض بسهم الامام الذي لا يحتمل الزيادة والنقصان فحمل الادلة على ارادة التعميم والبسط على الاصناف على وجه لا ينافيه جواز التفاوت مع مخالفته لقاعدة الشركة ليس باولى من حملها على ارادة المصرف بالنسبة الى الايتام والمساكين وابن السبيل بل هذا اولى فالانصاف عدم قصور الرواية عن اثبات مدعى المشهور لولا ان للامام عليه السلام الولاية على الخمس واهله وكون امره مطلقا راجعا اليه في حال حضوره كما يشعر به المسئلة الآتية فلا يقاس عليه حال من لا ولاية له على الخمس ولا على اهله ولكنه كلف في خصوص خمس ماله بدفعه الى الامام لدى التمكن منه او ايصاله الى مستحقيه لدى العجز عن ايصاله الى الامام عليه السلام اللهم الا ان يقال ان الذي يظهر من الصحيحة هو انه ليس لسهم كل صنف في حد ذاته حد معين واقعي غير قابل للزيادة والنقصان بل امره من هذه الجهة راجع الى الامام لا من حيث امامته وان له التصرف في كل سهم بحسب ما يراه من باب الولاية وكيف كان فالذي يظهر من النصوص والفتاوى ويقتضيه حكمة شرعية الخمس المنصوص عليها في النصوص وينطبق عليه الآية بظاهرها هو ان الله تعالى جعل الخمس ستة اسهم متساوية سهم لله تعالى وسهم لرسوله وسهم لذي القربى وهذه نصف الخمس كلا وهو بعد النبي ص للامام ع كما عرفته فيما سبق والثلاثة اسهم الباقية جعل سهما منها لايتام بني هاشم وسهما لمساكينهم وسهما لابناء سبيلهم ولكن لا لخصوص اشخاصهم من حيث هي كي يكون لخصوصية الاشخاص مدخلية في الاستحقاق كما في الاسهم الثلاثة التي هي للامام ولا لانواعهم من حيث هي بحيث يكون لصدق العنوان عليهم دخل في الاستحقاق بل ملاك الاستحقاق في

في الطوائف الثلث قرابتهم من رسول الله ص وافتقارهم الى الخمس في مؤنتهم كما نطق بذلك كله مرسلة حماد الطويلة ففيها قال عليه السلام ويقسم بينهم الخمس على ستة اسهم سهم لله تعالى وسهم لرسول الله ص وسهم لذي القربى وسهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابناء السبيل فسهم الله وسهم رسول الله لاولي الامر من بعد رسول الله وراثة وله ثلثة اسهم سهمان وراثة وسهم مقسوم له من الله تعالى فله نصف الخمس كملا ونصف الخمس الباقي بين اهل بيته فسهم ليتاماهم وسهم لمساكينهم وسهم لابناء سبيلهم يقسم بينهم على الكتاب والسنة ما يستغنون به في سنتهم فان فضل عنهم شيء فهو للوالي وان عجز او نقص عن استغنائهم كان على الوالي ان ينفق من عنده بقدر ما يستغنون به وانما صار عليه ان يمونهم لان له ما فضل عنهم الى ان قال فهؤلاء الذين جعل لهم الخمس هم قرابة النبي الذين ذكرهم الله فقال وانذر عشيرتك الاقربين الى ان قال وليس في مال الخمس زكوة لان فقراء الناس جعل ارزاقهم في اموال الناس على ثمانية اسهم فلم يبق منهم احد وجعل للفقراء قرابة الرسول ص نصف الخمس فاغناهم به عن صدقات الناس وصدقات النبي وولي الامر فلم يبق فقير من فقراء الناس ولم يبق فقير من فقراء قرابة رسول الله الا وقد استغنى فلا فقير الحديث الى غير ذلك من الروايات الدالة على ان الله تعالى حرم على بني هاشم الصدقة وجعل لهم مكانها الخمس تنزيها لهم به عن ان يصيرهم في موضع الذل والمسكنة ومقتضى ذلك انه لو كان الخمس الواصل بيد من يتولى صرفه اليهم وافيا بمؤنة جميع فقرائهم وجب بسطه على جميعهم واذا تعذر ذلك ولم يف الا بمؤنة البعض وجب صرفه في البعض منهم ولا يتفاوت الحال حينئذ بين ان يكون مجموع ذلك البعض من صنف واحد او من مجموع الاصناف لاتحاد ملاك الاستحقاق ووجوده في الجميع فيكون المكلف مخيرا في التعيين عند عدم وفائه الا بحاجة البعض فتكون الآية والروايات الواردة في هذا الباب بمنزلة ما لو اوصى شخص بصرف ثلثه في كل سنة نصفه في تعزية سيد الشهداء عليه السلام والنصف الآخر في فقراء ذريته وكان ذلك النصف بمقتضى العادة وافيا بمؤنة فقراء ذريته الى آخر الابد وكانت ذريته محصورة في ولد زيد وعمرو وبكر فجعل لفقراء ذريته من نسل كل منهم من ذلك النصف ثلثه ثم صرح بعد ذلك بان غرضه من هذه الوصية ان لا يبقى احد من ذريته محتاجا في مؤنته الى الصدقة وان يصير احد منهم في موضع الذل والمسكنة فان زاد عن مؤنتهم شيء صرف ايضا في التعزية كشف ذلك عن ان تثليث السهام لم يكن الا لزعم كفاية كل سهم لكل صنف فلو فرض احتياج صنف منهم في زمان الى اكثر من سهمه بعكس صنف آخر او انحصر الفقراء من ذريته في هذا الصنف واحتاجوا في معيشتهم الى صرف جميع الربع صرف الربع فيهم على حسب ما يحتاجون اليه ولو فرض نقصان الربع عدم امكان صرفه الا في مؤنة عدة آحاد منهم لا يختلف الحال حينئذ بين ان يكون تلك الآحاد مجموعها من صنف واحد او من مجموع الاصناف كما لا يخفى على المتأمل وربما يؤيده ايضا قوله صلى الله عليه وآله في خبر عيسى بن المستفاد الآتي في مسئلة مصرف سهم الامام عليه السلام فمن عجز عن ايصال الخمس الى المؤمنين ولم يقدر الا على اليسير من المال فليدفع ذلك الى الضعفاء من اهل بيتي من ولد الائمة الحديث فانه كاد يكون صريحا في عدم وجوب البسط على الاصناف هذا كله مع اعتضاده بالسيرة والشهرة فلا ينبغي الاستشكال في عدم وجوب بسطه على الاصناف ايضا وان كان هو احوط المسئلة الثالثة يجب ايصال جميع الخمس الى الامام عليه السلام حال حضوره والتمكن من ايصاله اليه كما يدل عليه كثير من النصوص المتقدمة في طي المباحث السابقة فهو يتولى امره على حسب ما يقتضيه تكليفه وقد صرح كثير من الاصحاب بل المشهور بانه يقسم الامام عليه السلام نصف الخمس الذي هو سهم الطوائف الثلث على الطوائف كلها قدر الكفاية مقتصدا فان فضل منه شيء كان له وان اعوز اتم من نصيبه كما وقع التصريح بذلك في مرسلة حماد المتقدمة آنفا ومرسلة احمد بن محمد بن ابي نصر المروية وفيها قال فالنصف له خاصة والنصف لليتامى والمساكين وابناء السبيل من آل محمد ص الذين لا تحل لهم الصدقة ولا الزكوة عوضهم الله مكان ذلك بالخمس فهو يعطيهم على قدر كفايتهم فان فضل شيء فهو له وان نقص عنهم ولم يكفهم اتمه لهم من عنده كما صار له الفضل كذلك يلزمه النقصان وضعف سندهما غير قادح في التعويل بعد اعتضاده بما عرفت مع كون المرسل من اصحاب الاجماع ومنع ابن ادريس كون الفضل له والنقصان عليه لمخالفته للاصول والقواعد الشرعية وهو متجه على اصله فانه لا يعمل باخبار الآحاد فضلا عن مثل هذه المراسيل وربما استحسن رأيه او توقف فيه غير واحد من المتأخرين ممن لا يرى جواز العمل الا بالاخبار الصحيحة كصاحب المدارك وغيره وكيف كان فلا يترتب على تحقيقه فائدة مهمة وربما يفرع عليه جواز صرف سهم الامام عليه السلام في فقراء الهاشميين وكون ما نقص عن حاجتهم ملحقا بسهم الامام عليه السلام وعدم جواز اعطاء هاشمي اكثر من مؤنة سنته وفي الجميع نظر اذ المفروض في مورد الخبرين صورة بسط يد الامام ونقل كل الخمس او معظمه اليه بحيث يسعه القيام بمؤنة جميع فقراء الهاشميين من سهمهم ولو بتتميم النقص من نصيبه كسائر السلاطين القاهرين الذين ينقل اليهم الخراج ويصرفونه في مصارفه فلا يتناول مثل هذه الاعصار التي لا يصل بيد من يتولى تقسيمه اماما كان او غيره او صاحب المال الا اقل قليل فهل ترى انه يفهم من الخبرين انه كان على الامام عليه السلام في مثل هذا الفرض مؤنة جميع فقراء الهاشميين من ماله المختص به والا لكان الامام عليه السلام عند قصور يده من افقر الناس ضرورة عدم وفاء ما في يده من اموال الغادة بمؤنة ما يحتاج اليه الهاشميون بالفعل في عصره مع انه خلاف ما صرح به في بعض الاخبار بل خلاف ما علم بالضرورة من عدم قيامهم في الظاهر حال قصور يدهم بمؤنة الجميع فلعله لذا وقع التعبير عنه في الخبر الاول بالوالي فكانه اريد بذلك التنبيه على ترتب هذه الثمرة على الخمس على تقدير سلطنة الامام وولايته في الظاهر لا مطلقا واما مسئلة عود الفاضل اليه فهي ثمرة صحيحة ولكنها مجرد فرض لا يكاد يتحقق عادة لها مورد في مثل هذه الاعصار كما هو واضح واما عدم جواز اعطاء هاشمي اكثر من مؤنته فلعله ايضا كان من آثار بسط يد الامام وقدرته على استيفاء حقهم في كل سنة وايصاله اليهم فان سهمهم الذي جعله الله لهم من الغنيمة في كل سنة يغنيهم في تلك السنة فاذا تمكنوا من استيفائه بواسطة بسط يد الامام يدفع عنهم موضوع الفقر فلا يسوغ لهم تناول الزائد كغيرهم ممن كان له مدخل في كل سنة بقدر ما يعيش به فلا يقاس عليه حال قصور اليد عدم تمكن السادة من استيفاء حقهم فانهم حينئذ كصاحب ضيعة وافية بمؤنته لكنها مغصوبة غير عائدة في غلاته فليتأمل المسئلة الرابعة ابن السبيل لا يعتبر فيه الفقر وعدم كونه مالكا لما يفي بمؤنته اصلا حتى في بلده اذا صار البلاد

عمل الامام في تقسيم الطوائف

لا يعتبر في ابن السبيل الفقر

انقطعت يداعتها بل يكفي في استحقاقه الخمس الحاجة اليه في بلد التسليم ولو كان غنيا في بلده بلا شبهة بل ولا خلاف فيه على الظاهر بل عن المنتهى دعوى الاجماع عليه بل في الجواهر انه ربما استظهر من اطلاق بعضهم عدم اعتبار الفقر فيه عدم اعتبار هذه الحاجة فيه ايضا فيعطى وان كان غير محتاج بل لعله كاد يكون صريح السرائر انتهى اقول ولكنه لا يظن باحد الالتزام بهذا الظاهر فانه خلاف ما يتبادر من اطلاق ابن السبيل بل لا يطلقوا اسمه الا على المسافر المنقطع المحتاج فلا يقال لارباب المكنة في سفرهم كحضرهم من التجار ونظائرهم ابن السبيل هذا مع انه يكفي في اثبات اعتبار الحاجة في بلد التسليم مرسلة حماد المتقدمة المصرحة بذلك المتضمنة بما دل على ان الخمس جعل للهاشميين عوض الصدقة التي جعل لسائر الفقراء وتمام الكلام في موضوعه ببعض ما يتعلق به كاشتراطه بعجزه عن الاستدانة ونحوها وغير ذلك في باب الزكوة وهل يراعى ذلك اي الفقر في اليتيم بمعنى الطفل الذي لا اب له قيل بل في الجواهر هو المشهور نقلا ان لم يكن تحصيلا نعم وقيل كما عن السرائر والمبسوط لا فيعطى اليتيم وان كان غنيا لاطلاق الادلة والمقابلة بالفقير كتابا وسنة وليس هو من الصدقات حتى يختص بالفقير بل هو من حق الرياسة والامارة ولذا يأخذه الامام مع غناه والاول مع انه احوط اقوى كما يشهد له مرسلة حماد المتقدمة وغيرها مما يدل على انه عوض الصدقة اذ المتبادر منها ان مستحقيه مما عدا الامام هم الذين يستحقون الصدقة لولا سيادتهم ومقابلته بالمساكين لا تقتضي المباينة كما في آية الزكوة فانه يكفي في حسن المقابلة كونهم كابن السبيل صنفا مستقلا من الفقير مقتضى الجعل لهم خصوصا مع امكان دعوى انصراف الفقراء الى البالغين فليتأمل المسئلة الخامسة

لا يحل حمل الخمس الى غير بلده مع وجود المستحق لدى المصنف وجماعة على ما نسب اليهم لا لاخصية مستحقي بلده من غيرهم اذ لا دليل على ذلك بل الادلة قاضية بخلافه نعم ربما يستأنس لذلك بما ورد في باب الزكوة من ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان يقسم صدقة اهل البوادي على اهل البوادي وصدقة اهل الحضر على اهل الحضر وفي خبر آخر لا تحل صدقة المهاجرين للاعراب ولا صدقة الاعراب للمهاجرين ولكنه محمول في خصوص مورده على الاستحباب فضلا عن ان يتعدى منه الى الخمس بل لمنافاته للفورية التي ربما يظهر من كلمات بعضهم الالتزام بوجوبها ولاستلزامه تأخير الحق مع عدم رضا المستحق بل منعه ولكونه تغريرا بالمال وتعريضا للتلف ويرد على الجميع اولا النقض بما لو حمل الخمس الى مجلس آخر او محلة اخرى مع حضور المستحق لديه في مجلسه مع انه لا شبهة في جوازه خصوصا لطلب الاستيعاب والمساواة بين المستحقين او الاشد حاجة فانه يجوز مع هذا القصد بلا شبهة وان استلزم تأخيره شهرا او شهرين كما في الزكوة وحله انه لا دليل يعتد به على فوريته عدا الاجماع الذي تقدمت الاشارة اليه مع انه منع للحق مع عدم رضا المستحق بل مطالبته وفيه عدم انحصار المستحق فيمن يطالبه ولا يرضى بتأخيره فان من يحمل اليه ايضا ممن يستحقه وهو لا يرضى الا بذلك فلا مدخلية لرضا اشخاص المستحقين وعدمه بل الامر في تعيين الاشخاص وايصاله اليهم موكول الى من يتولى امره والمدار في جواز التأخير وعدمه على ما يستفاد من ادلته وغاية ما يمكن استفادته منها في المقام وكذا في باب الزكوة انما هو المنع عن تأخيره الناشئ عن الاهمال والمسامحة الموجبة لاضاعة الحق او مع مطالبة ولي الامر عليه السلام دون ما اذا كان لغرض راجح شرعا او عرفا غير موجب للاهمال والاضاعة هذا مع انه قد لا يتوقف حمله الى بلد آخر الى مدة ازيد مما يتوقف عليه بسطه في بلده خصوصا في مثل هذه الاعصار التي هيئت له الاسباب التي لم تكن متعارفة في الاعصار السابقة على وجه قد يتمكن معها المكلف من حمله الى اقصى البلاد في مدة يسيرة واما كونه تغريرا بالمال وتعريضا للتلف مع انه غير مطرد ففيه ان هذا لا يقتضي الا ثبوت الضمان فانه يجوز له تبديلها اختيارا فلا يصلح ان يكون خطر الطريق مانعا عن جواز حمله لدى تعهده بدفع بدله على تقدير التلف ولذا قوى الجواز في المسالك ووافقه غير واحد ممن تأخر عنه فقال في المسالك في شرح العبارة والاصح جواز الحمل مطلقا كما مر في الزكوة خصوصا مع طلب المساواة بين المستحقين في البلدان والاشد حاجة كما في الزكوة انتهى قال والاصح ما اختاره الشارح يعني صاحب المسالك ره من جواز النقل مع الضمان خصوصا لطلب المساواة بين المستحقين والاشد حاجة كما في الزكوة ويؤيده المعتبرة الواردة في الزكوة الدالة عليه اذ الظاهر عدم الفرق بينهما في ذلك بل ربما يظهر من الجواهر عدم القول بالفصل بين المسئلتين فالقول بجواز الحمل فيها لا يخلو عن قوة وان كان الترك احوط وكيف كان فلو حمل الخمس والحال هذه ضمن وان لم نقل بترتب الاثم عليه كما في الزكوة على حسب ما تقدم ولكن ينبغي تقييد اطلاق كلماتهم بما اذا لم يكن هناك ويجوز الحمل من غير اثم ولا ضمان مع عدم المستحق بلا خلاف فيه على الظاهر ولا اشكال كالزكوة ولكن ينبغي تقييده بما اذا لم يكن الطريق مخوفا كما صرح به بعض في باب الزكوة فلاحظ المسئلة السادسة

الايمان معتبر في المستحق على تردد ينشأ من اطلاق الكتاب والسنة بل عمومها الذي لا يتطرق فيه الخدشة بما في الجواهر من عدم كونه مسوقا لبيان سائر الشرائط المعتبرة في الاستحقاق بل في مقام بيان شرع اصل الحكم او مستحقيه على سبيل الاجمال اذ لا يقدح مثل هذه الخدشة في العموم لان اعتبار شرط للاستحقاق فيمن شمله العموم مخالف للاصل ومن تصريح جماعة باشتراط الايمان بل في الجواهر لا اجد فيه خلافا بل عن الغنية دعوى الاجماع عليه ويؤيده كون الخمس اكراما من الله تعالى لبني هاشم عوضهم الله تعالى عن الزكوة التي لا يستحقها غير المؤمن اجماعا كما ادعاه غير واحد حيث ان غير المؤمن لا يستحق الاكرام فلا يناسب شرع الخمس له فلا يبعد دعوى انصراف آية الخمس كآية الموالاة عنه وكون الخمس اكراما للرسول صلى الله عليه وآله فلا يراعى فيه المناسبة بينه وبين خصوص اشخاص مستحقيه كما لا يراعى ذلك في تحريم الصدقة عليهم لا يرفع استبعاد ارادة غير المؤمن المحاد لله ورسوله من عمومات الادلة فيشكل استفادة حكمه منها وان شمله اللفظ بظاهره فالقول باعتبار الايمان كما هو ظاهر الاجماع ان لم يكن اقوى فلا ريب في انه احوط واما العدالة فلا تعتبر فيه على الاظهر الاشهر بل المشهور بل في المدارك نسبته الى مذهب الاصحاب قال لا اعلم فيه مخالفا وقد اعترف بهذا غيره ايضا ولكن ربما يستشعر من عبارة المتن حيث جعله الاظهر ولم يرسله ارسال المسلمات وجود الخلاف فيه واحتمل كون هذا التعبير للاشارة الى الخلاف بل نبه بذلك على استناد الحكم الى ظواهر الادلة الاجتهادية المبتنية على اعمال الاصول والقواعد التي تنافيه لا احتمال الخلاف كاصالة العموم والاطلاق الجاريتين في الفاظ الكتاب والسنة السليمتين عن ورود مخصص او مقيد عليهما وكيف كان فكفى بما ذكرنا

[هامش: اعتبار الايمان في المستحق — عدم اعتبار العدالة]

سند الحكم ويؤيده السيرة والشهرة بل عدم معروفية القائل بالاشتراط فالقول به على تقدير تحققه ضعيف محجوج بما ذكر ويكتفي بذلك اي بكتاب الخمس

مقصد في الانفال والانفال جمع نفل ساكنا ومحركا بمعنى الغنيمة كما عن المصباح وفي القاموس النفل محركة الغنيمة والهبة جمع انفال وعن الازهري النفل ما كان زيادة عن الاصل سميت الغنائم بذلك لان المسلمين فضلوا بها على سائر الامم الذين لم تحل لهم الغنائم وسميت صلوة التطوع نافلة لانها زائدة عن الفرض وقال الله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة اي زيادة على ما سأل والمراد بها هنا ما يستحقه الامام عليه السلام على جهة الخصوص كما كان للنبي صلى الله عليه وآله زيادة على غيره تفضلا من الله تعالى وهي على ما صرح به في المتن خمسة الارض التي تملك من الكفار من غير قتال سواء انجلى عنها اهلها او سلموها للمسلمين طوعا بلا خلاف فيه على الظاهر ويدل عليه اخبار كثيرة منها رواية ابن ابي عمير عن حفص بن البختري عن ابي عبد الله عليه السلام قال الانفال ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب او قوم صالحوا او قوم اعطوا بايديهم وكل ارض خربة وبطون الاودية فهو لرسول الله صلى الله عليه وآله وهو للامام من بعده يضعه حيث شاء وخبر زرارة المروي عن تفسير العياشي عن ابي جعفر عليه السلام قال الانفال ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب وعنه ايضا عن ابي اسامة بن زيد عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الانفال فقال هو كل ارض خربة وكل ارض لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب ومرسلة حماد بن عيسى المروية عن الكافي والتهذيب عن العبد الصالح عليه السلام قال في حديث طويل وللامام صفو المال ان يأخذ من هذه الاموال صفوها الجارية الفارهة والدابة الفارهة والثوب والمتاع مما يحب او يشتهي فذلك له قبل القسمة وقبل اخراج الخمس الى ان قال وله بعد الخمس الانفال والانفال كل ارض خربة قد باد اهلها وكل ارض لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب ولكن صالحوا صلحا واعطوا بايديهم على غير قتال وله رؤس الجبال وبطون الاودية والآجام وكل ارض ميتة لا رب لها وله صوافي الملوك ما كان في ايديهم من غير وجه الغصب لان الغصب كله مردود وهو وارث من لا وارث له يعول من لا حيلة له الحديث وموثقة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول ان الانفال ما كان من ارض لم يكن فيها هراقة دم او قوم صولحوا واعطوا بايديهم وما كان من ارض خربة او بطون اودية فهذا كله من الفيء والانفال لله وللرسول فما كان لله فهو للرسول يضعه حيث يحب الى غير ذلك من الاخبار الدالة عليه التي سيمر بعضها في طي المباحث الآتية انشاء الله وربما يستظهر من بعضها كصحيحة حفص المتقدمة ان كل ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب ارضا كان او غيرها من الانفال وربما نسبه بعض المتأخرين الى الاصحاب وربما يشهد له صحيحة معوية بن وهب قال قلت لابي عبد الله عليه السلام السرية يبعثها الامام فيصيبون غنائم كيف تقسم قال ان قاتلوا عليها مع امير امره الامام اخرج منها الخمس لله وللرسول وقسم بينهم اربعة اخماس وان لم يكونوا قاتلوا عليها المشركين كان كل ما غنموا للامام يجعله حيث يحب

تنبيه وقع التصريح في موثقة سماعة المضمرة بان البحرين من هذا القسم من الانفال قال سألته عن الانفال فقال كل ارض خربة او شيء يكون للملوك فهو خالص للامام وليس للناس فيها سهم قال ومنها البحرين لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب وربما ينافي ذلك ما ذكر في كتاب الاحياء كما نبه عليه شيخنا المرتضى ره قال وفي رواية سماعة ان منها البحرين لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب الا ان المذكور في كتاب الاحياء ان البحرين اسلم اهلها طوعا فهي كالمدينة المشرفة ارضها لاهلها وقد صرح في الروضة بالاول في الخمس وبالثاني في احياء الموات فلعله غفلة انتهى والارضون الموات عرفا وربما عرفوها بالتي لا ينتفع بها لعطلتها بانقطاع الماء عنها او استيجامها او استيلاء الماء عليها او التراب والرمل او ظهور السبخ فيها او غير ذلك من موانع الانتفاع وفي المقنعة كل ارض معطلة غير ممكن الانتفاع بها الا بعمارتها واصلاحها سواء ملكت ثم باد اهلها او لم يجر عليها ملك كالمفاوز وسيف البحار بالكسر اي ساحلها غالبا واحتمال ارادته قسما مستقلا لا المثال للارضين الموات التي لم يجر عليها ملك يبعده انه على هذا التقدير تزيد الاقسام عن الخمسة مع انه لا دليل عليه بالخصوص بل ظاهره بمقتضى حصره الانفال في الخمسة جعل الاقسام الثلثة الآتية ايضا مثالا لها فيعتبر حينئذ في كونها من الانفال عنده كونها من الموات عرفا كما هو الغالب فيها وفيه بحث سيأتي تحقيقه انشاء الله ويدل على كون الارضين الموات مطلقا من الانفال مضافا الى عدم الخلاف فيه ظاهرا بل عن كثير من الاصحاب دعوى الاجماع عليه اغلب الاخبار المتقدمة وغيرها من النصوص الكثيرة الآتية فان التقييد بكون الارض الميتة المملوكة مما باد اهلها في المتن وغيره بحسب الظاهر للاحتراز عما كان لها مالك معروف فانها له بلا خلاف فيه على الظاهر ولا اشكال لو لم يكن ملكه لها بالاحياء واما لو كانت مملوكة بالاحياء ففي زوال ملكيتها بعروض الخراب لها ورجوعها الى ملك الامام كما كان قبل الاحياء وعدمه قولان في باب الاحياء لا يخلو ثانيهما عن قوة وتحقيقه موكول الى محله ولو ماتت عمارة المفتوحة عنوة فالظاهر انه كالملك الخاص المملوك بالنواقل في عدم صيرورتها للامام كما عن بعض التصريح به بل عن السرائر نفي الخلاف فيه فما اطلاق الموات له في بعض النصوص والفتاوى محمول على الموات بالاصل او بالعارض بعد بواد اهلها او معروفيتهم اذا كان الملك بالاحياء على احد القولين كما يشهد له جملة من الاخبار المقيدة للارض الخربة ببواد اهلها كالمرسلة المتقدمة وغيرها مما ستعرفه وربما يستشعر بل يستظهر من بعض النصوص والفتاوى ان الارض التي باد اهلها انما تصير نفلا اذا عرضها الخراب مع ان الاظهر انها تصير نفلا بمجرد بواد اهلها وان بقيت عامرة لا لمجرد اندراجها في ميراث من لا وارث له بل لوقوع التصريح في بعض الاخبار بان كل ارض لا رب لها من الانفال وهي للامام كما في خبر ابي بصير الآتي بل في جملة من الاخبار عد من الانفال كل قرية جلى اهلها او هلكوا من غير تقييد لها بالخراب كخبر جابر المروي عن تفسير العياشي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته او سئل عن الانفال فقال كل قرية يهلك اهلها او يجلون عنها فهي نفل نصفها يقسم بين الناس ونصفها للرسول وعن ابي ابراهيم عليه السلام قال سألته عن الانفال فقال ما كان من ارض باد اهلها فذلك الانفال فهو لنا وعن ابي بصير عن ابي جعفر عليه السلام قال لنا الانفال قلت وما الانفال قال منها المعادن والآجام وكل ارض لا رب لها وكل ارض باد اهلها فهو لنا ولا داعي لتقييدها بالاخبار التي قيدتها بالخراب اذ

[هامش: الانفال — الارضون الموات من الانفال]

لا تنافي بينهما خصوصا مع كون القيد جاريا مجرى الغالب بل ربما يستشعر من بعض الاخبار ان توصيف الارض التي باد اهلها بالخراب لكونه لازما عادة بالهلاك غلبته في صبره ورقمها من الانفال كخبر عبد الله بن سنان المروي عن تفسير العياشي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الانفال قال هي القرى التي قد جلا اهلها وهلكوا فخربت فهي لله وللرسول وكيف كان فالذي يقوى في النظر ان كل ارض ليس لها مالك بالفعل هي نفل سواء كانت ميتة او محياة وسواء كانت مسبوقة بملك احد ام لم تكن كما يؤيد ذلك المستفيضة المتقدمة في صدر الكتاب الناطقة بان الارض كلها لهم هذا مع انه لا يترتب على هذا التعميم ثمرة مهمة بالنسبة الى الارض العامرة التي باد اهلها بعد ما ستعرف من ان الامام وارث من لا وارث له اللهم الا ان نلتزم باختلاف العنوانين من حيث المصرف كما يأتي التكلم فيه نعم ربما يثمر في المحياة التي لم تدخل في ملك احد فان مقتضى ما ذكرناه كونها من الانفال فيجري عليها احكامها وان خصصنا الانفال بالارضين الموات كما يظهر من فتاوى الاصحاب فتلحق بالمباحات الاصلية فليتأمل ثم ان ما في اخبار الباب من جعل الارض التي لا رب لها قسيما للارض الموات وكذا الارض الخراب والارض التي باد اهلها قسيما اخر معا بلا لحاظ المباينة الجزئية المتحققة بين المفاهيم التي ينصرف اليها اطلاق هذه العناوين فكأنه اريد بالارض التي لا رب لها في الروايات التي جعلت قسيما للارض التي باد اهلها الاراضي التي لم يجر عليها ملك احد سواء كانت عامرة او مواتا والله العالم ومنها رؤس الجبال وما يكون بها من النبات والاشجار والاحجار ونحوها وكذا بطون الاودية والاجام وما يكون فيهما من معدن او نبات او غير ذلك والمرجع في تشخيصها العرف والاجام كما في الروضة وغيرها بكسر الهمزة وفتحها مع المد جمع اجمة بالتحريك وهي الارض المملوءة من القصب ونحوه والمراد بنحوه سائر الاشجار لا خصوص ما كان من اشباه القصب كما هو صريح بعض حيث قال في تفسيرها هي الاراضي المملوءة من القصب وسائر الاشجار ثم قال والمراد منها ما يقال بالفارسية بيشه وفي شرح القاموس بيشه فسرها بهذه الكلمة فالارض المملوءة من سائر الاشجار كانها اظهر مصاديقها كما ربما يؤيد ذلك ما قيل من كلمات اللغويين من تفسيرها بالشجر الملتف وعن المدقق الخوانساري في حاشيته على الروضة قال يشير الى التفسير المذكور انه هو المعروف في معناها وفي القاموس انها الشجر الكثير الملتف وكانه سقط منه لفظ ذات انتهى اقول ولكن يبعد احتمال السقط في عبارة القاموس وقوع هذا التفسير في كلام غيره ايضا ففي مجمع البحرين قال الاجمة كقصبة الشجر الملتف والجمع اجمات كقصبات واجم كقصب والاجام جمع الجمع انتهى وعن المصباح المنير نحوه فلعله من مسامحاتهم في التعبير وكيف كان فما ذكره الاصحاب في تفسيرها اوثق خصوصا بالنسبة الى ما اريد بها من اخبار الباب وفتاوى الاصحاب ويدل على كون هذه الثلثة من الانفال مضافا الى اندراجها غالبا في الارضين الموات فيعمها ادلتها خصوص قوله عليه السلام في مرسلة حماد المتقدمة وله رؤس الجبال وبطون الاودية والاجام الحديث وخبر داود بن فرقد المروي عن تفسير العياشي عن ابي عبد الله عليه السلام في حديث قال قلت وما الانفال قال بطون الاودية ورؤس الجبال والاجام والمعادن وكل ارض لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب وكل ارض ميتة قد جلا اهلها وقطائع الملوك وعنه ايضا بسنده عن ابي بصير عن ابي جعفر عليه السلام قال لنا الانفال قلت وما الانفال قال منها المعادن والاجام وكل ارض لا رب لها وكل ارض باد اهلها فهو لنا وعن المفيد في المقنعة عن محمد بن مسلم قال في حديث وسألته عن الانفال فقال كل ارض خربة او شيء كان يكون للملوك وبطون الاودية ورؤس الجبال وما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب فكل ذلك للامام خالصا وفي مرفوعة احمد بن محمد بسنده ان ذكر اختصاص ما كان من فتح لم يقاتل عليه بالامام عليه السلام قال وبطون الاودية ورؤس الجبال والموات كلها هي له الحديث وفي صحيحة حفص بن البختري المتقدمة عد منها بطون الاودية وكذا في صحيحة محمد بن مسلم او حسنته وما في الاخبار المتقدمة من ضعف السند مجبور بما عرفت مع ان بعضها صحيح واختصاص مورد ما ببعض الثلثة وهو بطون الاودية غير ضائر بعد عدم القول بالفصل اللهم الا ان يناقش فيه بما ستشير اليه في المدارك قال في شرح العبارة واطلاق النص وكلام اكثر الاصحاب يقتضي اختصاصه عليه السلام بهذه الانواع الثلثة من اي ارض كانت ومنع ابن ادريس من اختصاص الامام عليه السلام بذلك على الاطلاق بل قيده بما يكون في موات الارض او الارضين المملوكة للامام ورده الشهيد في البيان بانه يفضي الى التداخل وعدم الفائدة في ذكر اختصاصه بهذين النوعين وهو جيد لو كانت الاخبار المتضمنة لاختصاصه بذلك على الاطلاق صالحة لاثبات هذا الحكم ولكنها ضعيفة السند فيتجه المصير الى ما ذكره ابن ادريس قصرا لما خالف الاصل على موضع الوفاق انتهى اقول القائلون بان هذه الثلثة للامام ان كانت في ملك الغير ان ارادوا انها له وان كانت مسبوقة بملك الغير ان صار ملكه واديا او اجمة او جبلا وان كان الاخير كالمحال عادة ففيه ان اطلاقات الادلة منصرفة عن مثل ذلك جزما بل لا يظن بهم الالتزام بذلك نعم ربما يلتزم بعض القائلين بخروج الارض عن ملك مالكه بمطلق الموت اذا كان ملكه بالاحياء لا لاندراجها تحت هذه العناوين بل لصيرورتها خرابا وقد اشرنا آنفا الى ضعفه ايضا وان ارادوا ان الغير لا يملكها وان وقعت في ملكه كالجبال والاودية والاجام الواقعة في ملك الغير او الاراضي المفتوحة عنوة التي هي ملك المسلمين فهو حق كما صرح بذلك شيخنا المرتضى ره فان هذه الثلثة لا تدخل في ملك الغير وان وقعت فيها كغيرها من الموات الاصلية الواقعة فيه فهذه الثلثة كغيرها من الموات الاصلية انما وجدت مملوكة للامام لاطلاقات ادلتها سواء اندرجت عرفا في موضوع الموات ام لا الا انها بحسب الظاهر بعد عرفا منها ولكن انفرادها بالذكر في الفتاوى تبعا للنصوص وفي النصوص لكونها من الافراد الخفية التي ينصرف عنها اطلاق ارض الموات كما اشار اليه المحقق الاردبيلي ره فيما حكي عنه حيث قال ان هذه الثلثة يعني رؤس الجبال وبطون الاودية والاجام داخلة في الموات الا ان ذكرها للتوضيح واحتمال عدم الموات الى غيرها وفي عبارة المتن ايضا اشارة اليه كما تقدم التنبيه عليه انتهى والله العالم واذا افتتحت دار الحرب فما كان لسلطانهم من قطائع وهي الاراضي المقطعة له او صفايا وهي المنقولات النفيسة التي تكون للملوك فهي للامام عليه السلام وهذا بحسب الظاهر من موارد الانفال التي ارادها المصنف وكيف كان فيشهد له جملة من الاخبار التي تقدم كثير منها كمرسلة حماد وموثقة سماعة وخبر داود بن فرقد المروي عن تفسير العياشي ورواية محمد بن مسلم المروي عن المقنعة وصحيحة داود بن فرقد قال قال ابو عبد الله عليه السلام قطائع الملوك كلها للامام وليس للناس فيها شيء وخبر

وقطائعهم وصفاياهم للامام

المروي عن تفسير العياشي عن ابي جعفر عليه السلام قال ما كان للملوك فهو للامام ولا يخفى ان هذا فيما اذا لم تكن القطائع والصفايا مغصوبة في ايديهم من مسلم او معاهد محترم المال لقصور الاطلاقات عن شمول مثل ذلك وقضاء الاصول والقواعد بوجوب رده الى صاحبه مضافا الى ما في المرسلة المتقدمة من التصريح بذلك حيث قال وله صوافي الملوك ما كان في ايديهم من غير وجه الغصب لان الغصب كله مردود وكذا له ان يصطفي من الغنيمة ما شاء من فرس جواد او ثوب مرتفع او جارية حسناء او سيف فاخر ماض او غير ذلك ما لم يجحف كما قيده في المدارك حيث قال هذا القيد مستغنى عنه بل كان الاولى تركه ويشهد للمدعى مضافا الى عدم الخلاف فيه بيننا على الظاهر بل عن المنتهى نسبته الى علمائنا اجمع جملة من الاخبار كصحيحة ربعي عن ابي عبد الله عليه السلام كان رسول الله صلى الله عليه وآله اذا اتاه المغنم اخذ صفوه وكان ذلك له الى ان قال وكذلك الامام عليه السلام يأخذ كما اخذ رسول الله صلى الله عليه وآله وخبر ابي بصير عن ابي عبد الله قال سألته عن صفو المال قال الامام يأخذ الجارية الروقة والمركب الفاره والسيف القاطع والدرع قبل ان تقسم الغنيمة فهذا صفو المال وموثق ابي الصباح الكناني قال قال ابو عبد الله عليه السلام نحن قوم فرض الله طاعتنا لنا الانفال ولنا صفو المال الحديث وكانه من عطف الخاص على العام تنبيها على مزيد اختصاصه بذلك ردا على العامة القائلين بسقوط ذلك بعد النبي صلى الله عليه وآله كما نبه عليه في الجواهر وفي مرسلة حماد المتقدمة وللامام صفو المال ان يأخذ من هذه الاموال صفوها الجارية الفارهة والدابة الفارهة والثوب والمتاع مما يحب او يشتهي فذلك له قبل القسمة الحديث ولا بحث عن اشتراط جوازه بما اذا كان هناك مال آخر للغانمين وان يكون لتلك المال في حد ذاته شأنية الاصطفاء كالامثلة المذكورة في الروايات وغير ذلك مما يتعلق بالمقام حتى للتعرض لا يترتب على تحقيقه فائدة مهمة كما هو الشأن في كل مقام يجري الكلام في بيان تكليف الامام الذي هو المرجع في بيان الاحكام من غير ان يكون له تعلق بتكليفنا بالفعل كما هو واضح وما يغنمه المقاتلون في سرية او جيش بغير اذنه فهو له على المشهور كما في الجواهر وغيره بل عن الروضة والمسالك نفي الخلاف عنه وعن الحلي دعوى الاجماع عليه والاصل فيه مرسلة العباس الوراق عن رجل سماه عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا غزا قوم بغير اذن الامام فغنموا كانت الغنيمة كلها للامام واذا غزوا بامر الامام فغنموا كان للامام الخمس وضعف سندها مجبور بما عرفت وقد يستدل له ايضا بمفهوم القيد الوارد في صحيحة معاوية بن وهب او حسنته بابرهيم بن هاشم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام السرية يبعثها الامام فيصيبون غنائم كيف تقسم قال ان قاتلوا عليها مع امير امره الامام عليه السلام اخرج منها الخمس لله وللرسول وقسم بينهم اربعة اخماس وان لم يكونوا قاتلوا عليها المشركين كان كل ما غنموا للامام يجعله حيث احب وناقش فيه شيخنا المرتضى ره بما لفظه ولا يخفى عدم دلالتها على المطلق الا اذا اعتبر مفهوم القيد في قوله مع امير امره الامام مع تأمل فيه ايضا لان المفروض ان ضمير قاتلوا راجع الى السرية التي يبعثها الامام فالقيد لا يكون للتخصيص قطعا انتهى اقول ولكن ذكر هذا القيد في الجواب مع كونه مفروضا في السؤال مشعر بان له دخلا في الاستحقاق ولو لم نقل بكونه ظاهرا في ذلك فلا اقل من انه لا يخلو عن تأييد العمدة ما عرفت ثم ان صاحب المدارك حكى عن المنتهى تقوية ان هذه الغنيمة تساوي غيرها في انه ليس فيها الا الخمس واستجوده لاطلاق الآية وضعف الرواية وحسنة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل من اصحابنا يكون في لوائهم فيكون معهم فيصيب غنيمة فقال يؤدي خمسا ويطيب له واجيب عنه بوجوب تقييد الاطلاق بما عرفت مع ان شموله لغير المخاطبين الذين لم يكن جهادهم بامر النبي صلى الله عليه وآله من حيث هو بحثا معروفا في الاصول واما الحسنة فلا تصلح لمعارضة المرسلة المعتضدة بالشهرة مع امكان كون ما تضمنته الحسنة من باب التحليل او لكون الرجل الذي يكون معهم في لوائهم مأذونا من الامام عليه السلام في القتال معهم ولو باستفادته من الاخبار الآمرة بالتقية وكذا لا يصلح لمعارضتها ما تطابقت عليه النصوص والفتاوى من المعاملة مع ارض السواد وغيرها مما فتح في زمان اهل الجور معاملة الارض المفتوحة عنوة من الحكم بكونها للمسلمين لامكان حصول القتال فيها بامر الامام واجازته كما يؤيد ذلك ما هو المعلوم من حال بعض امرائهم من مراجعة الامير عليه السلام والمشاورة معه في مثل هذه الامور مع ان الذي يغلب على الظن ان بناء هذه الاحكام في زمان قصور يد الائمة عليهم السلام على الاغماض عن حقهم فيما يرجع اليهم من حيث الولاية وترتيب آثار العمل الصحيح على عمل المخالفين الموقوف صحته على اذن ولي الامر انما من باب الارفاق والتوسعة على الشيعة او غير ذلك من الحكم المقتضية له والحاصل ان مثل هذه الاخبار لا تصلح معارضة للنص الخاص الصريح المعتضد بالشهرة فما استجوده في المدارك ضعيف واما ما نسبه الى العلامة في المنتهى فهو المحكي عنه في كتاب الخمس حيث انه بعد حكاية قول الشافعي بمساواة ما يغنم بغير اذن الامام لما يغنم باذنه مستدلا بالآية الشريفة والجواب عنها بان الآية تدل على وجوب اخراج الخمس لا بيان المالك قال وان كان قول الشافعي فيه قوة انتهى لكن المحكي عنه في موضعين من كتاب الجهاد موافقة المشهور بحيث يظهر منه عدم الخلاف فيه بيننا فقال كل من غزا بغير اذن الامام فغنم كانت الغنيمة للامام عندنا ثم انه كان على المصنف ره ذكر ميراث من لا وارث له لغير الامام هنا من الانفال اذ هو كذلك عند علمائنا اجمع كما عن المنتهى ويدل عليه صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال من مات وليس له وارث من قبل قرابته ولا مولى عتاقه ولا ضامن جريرته فماله من الانفال وخبر ابان بن تغلب قال قال ابو عبد الله عليه السلام من مات ولا مولى له ولا ورثة فهو من اهل هذه الآية يسئلونك عن الانفال قل الانفال لله والرسول والموثقة الآتية وقوله عليه السلام في مرسل حماد المتقدم وهو وارث من لا وارث له يعول من لا حيلة له الى غير ذلك من الاخبار الدالة عليه ولعل ترك تعرض المصنف ره له هنا اكتفاء بما ذكروه في طبقات الارث كما ان ترك تعرضه للمعادن هنا بحسب الظاهر بناء منه على عدم كونها من الانفال بل هي للواجد وعليه الخمس كما يدل عليه الاخبار المتقدمة في صدر الكتاب لكن الاصحاب اختلفوا في المعادن فعن الكليني والمفيد والشيخ والديلمي والقاضي والقمي في تفسيره وبعض المتأخرين انها من الانفال مطلقا من غير فرق بين ما كان منها في ارضه او غيرها وبين الظاهرة والباطنة كما يشهد له جملة من الاخبار منها موثقة اسحق بن عمار المروية عن تفسير علي بن ابرهيم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الانفال فقال هي القرى التي قد خربت وانجلى اهلها فهي لله وللرسول

وقطائعهم صفايا الملوك اذا لم تكن مغصوبة للامام ولكن للامام ما يصطفيه من الغنائم

الروقة ثوب ردي فاره زيرك يقال للبرذون والبغل والحمار فاره ولا يقال للفرس ولكن رائع وجواد

ما يغنمه المقاتلون بغير اذنه فهو له

وما كان للملوك فهو للامام عليه السلام وما كان من الارض الخربة لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب وكل ارض لا رب لها والمعادن منها ومن مات ولا مولى له فما له من الانفال وخبر ابي بصير المروي عن تفسير العياشي عن ابي جعفر عليه السلام قال لنا الانفال قلت وما الانفال قال منها المعادن والآجام وكل ارض لا رب لها وكل ارض باد اهلها فهو لنا وخبر داود بن فرقد المروي عنه ايضا عن ابي عبد الله عليه السلام في حديث قال قلت وما الانفال قال بطون الاودية ورؤس الجبال والآجام والمعادن وكل ارض لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب الخ وعن جملة من الاصحاب بل الاشهر ان الناس فيها شرع سواء فهي باقية على اباحتها الاصلية سواء كانت في ارض الامام عليه السلام او في غيرها ثم الظاهر خروج ما كان في ملك مالك خاص غير الامام من حيث امامته عن محل الكلام اذ لا يظن باحد الالتزام بكون الناس شرعا سواء في المعدن الواقع في دار زيد مثلا خصوصا اذا لم يكن ملكها في الاصل بسبب الاحياء وكيف كان فقد استدل للقول المزبور بالاصل بعد تضعيف دليل الخصم بضعف السند في الخبرين الاخيرين واجمال الموثقة واحتمال عود الضمير فيها الى الارض التي لا رب لها منها مع ما عن بعض النسخ من ابدال منها بفيها فعلى هذا تكون اظهر في ارادة المعنى المزبور فهي لا تصلح دليلا الا للقول المحكي عن الحلي وغيره من التفصيل بين ما كان في ملك الامام عليه السلام وبين غيره وبالسيرة ودلالة اخبار خمس المعادن على صيرورتها ملكا لمن يحوزها وهو ينافي كونها ملكا للامام وحملها على ارادة خصوص ما كان في ملكه بعيد والالتزام بكونه من باب التحليل ورضا الامام عليه السلام بتملكها بالحيازة كما قلنا في الاراضي الموات بالاحياء ايضا لا يخلو عن بعد خصوصا بالنسبة الى غير الشيعة اقول لا ينبغي الالتفات الى ما في هذه الاخبار من القصور سندا او دلالة بعد استفاضتها واعتضاد بعضها ببعض ونقل المشايخ الثلثة ونظرائهم من اعاظم الاصحاب واصحاب الحديث وبالمستفيضة المتقدمة الدالة على ان الارض وما اخرج الله تعالى منها كلها للامام فالقول بانها من الانفال هو الاقوى خصوصا ما كان في ارضه فانه لا ينبغي الارتياب في تبعيته لها خصوصا الظاهرة منها كتبعية ما كان في ملك مالك خاص لملكه كما تقدمت الاشارة اليه في محله مع ان هذا هو القدر المتيقن مما دلت الموثقة عليه ومن هنا يظهر عدم كون استقرار السيرة على تملكها بالحيازة وكذا ما يقتضيه الاخبار الواردة في خمس المعادن منافيا عن الالتزام بكونها من الانفال فانه يستكشف بالسيرة جواز هذا النحو من الانتفاع في الارضين الموات ونحوها مما ليس لمالك مخصوص كما يستكشف بالسيرة جواز سائر الانتفاعات والاخذ من سائر اجزائها وتوابعها من الحجر والشجر والتراب وغير ذلك وصيرورتها ملكا لآخذها بالحيازة فهذا كاشف اجمالا اما عن رضا ولي الامر عليه السلام بذلك او كونه حكما الهيا بحسب اصل الشرع في مثل هذه الاراضي ما لم يتعلق بها حق خاص من صاحب الامر عليه السلام نظير جواز بعض التصرفات في الاراضي المتسعة والانهار العظيمة المملوكة التي يستكشف جوازه بالسيرة القطعية حسب ما عرفته في مكان المصلي من كتاب الصلوة وسيأتي الاشارة الى ان هذا هو العمدة في جواز التصرف في سائر اقسام الانفال وان كان اخبار التحليل الآتية ايضا وافية باثباته في الجميع والله العالم

المقصد الثاني في كيفية التصرف في مستحقه من الانفال والخمس وفيه مسائل

الاولى مقتضى اصول المذهب وقواعده انه لا يجوز التصرف في ذلك اي فيما يستحقه الامام عليه السلام بغير اذنه ولو تصرف فيه متصرف كان غاصبا ولو حصل له فائدة كانت للامام من غير فرق بين زمني الحضور والغيبة كما هو الشأن في سائر الاملاك بالاضافة الى مالكها ولكن وقع الخلاف بين الاصحاب في الانفال بل وفي ما يستحقه الامام عليه السلام ولو من الخمس في انه هل ابيح ذلك للشيعة مطلقا او في الجملة في زمان الغيبة او مطلقا على وجوه فعن الشهيدين وجماعة التصريح باباحة الانفال جميعها للشيعة في زمان الغيبة بل نسبه في الروضة والمسالك والذخيرة الى المشهور استنادا الى اخبار التحليل الآتية ولكن ناقش بعض في هذه النسبة بمخالفتها لظواهر كلماتهم بل يستمع عن الحدائق دعوى الشهرة على خلافه وكيف كان فعن كثير من الاصحاب قصر الاباحة والتحليل على المناكح والمساكن والمتاجر بل عن الحدائق نسبته الى ظاهر المشهور وقال فيها على ما حكي عنه ظاهر المشهور هنا هو تحليل ما يتعلق من الانفال بالمناكح والمساكن والمتاجر خاصة وان ما عدى ذلك يجري فيه الخلاف الذي في الخمس انتهى وحكي عن المفيد قصر التحليل على المناكح وعن ابي الصلاح في المختلف ما يظهر منه تحريم الثلثة ايضا قال فيما حكي عنه ويلزم من تعين عليه شيء من اموال الانفال ان يصنع فيه ما بيناه من تشطير الخمس لكونه جميعا حقا للامام فان اخل المكلف بما يجب عليه من الخمس وحق الانفال كان عاصيا لله سبحانه ومستحقا لعاجل اللعن الموجبة عليه من كل مسلم الى ظالمي آل محمد واجل العقاب لكونه مخلا بالواجب عليه لافضل مستحق ولا رخصة في ذلك بما ورد من الحديث فيها فان فرض الخمس والانفال ثابت بنص القرآن والاجماع من الامة وان اختلف فيمن يستحقه فاجماع آل محمد دال على ثبوته وكيفية استحقاقه وحمله اليهم وقبضهم اياه ومدح مؤديه وذم المخل به ولا يجوز الرجوع عن هذا المعلوم بشاذ الاخبار انتهى اقول ولعل القائلين بالمنع يريدون فيما عدى الارضين الموات وتوابعها مما لا ينبغي الارتياب في جواز التصرف فيها بل تملكها بالاحياء والحيازة اتكالا على ما ذكروه في كتاب احياء الموات وكيف كان فالذي يقتضيه التحقيق هو ان ما كان من الانفال من قبيل الارضين الموات والمعادن ورؤس الجبال وبطون الاودية والآجام وتوابعها مما جرت السيرة على المعاملة معها معاملة المباحات الاصلية فلا ينبغي الارتياب في اباحتها للشيعة في زمان الغيبة وقصور اليد عن الاستيذان من الامام عليه السلام بل مطلقا كما يشهد لذلك مضافا الى السيرة القطعية وعدم الخلاف فيه على الظاهر وان اوهمه بعض كلماتهم التي تقدمت الاشارة اليها وامكان دعوى استفادته مما دل على ملك الارض بالاحياء بالفحوى او تنقيح المناط وان لا يخلو عن تأمل جملة من الروايات المعتبرة منها صحيحة عمر بن يزيد عن ابي سيار مسمع بن عبد الملك في حديث قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اني كنت وليت الغوص فاصبت اربع مائة الف درهم وقد جئت بخمسها ثمانين الف درهم وكرهت ان احبسها عنك واعرض لها وهي حقك الذي جعل الله تعالى لك في اموالنا فقال وما لنا من الارض وما اخرج الله منها الا الخمس يا ابا سيار الارض كلها لنا فما اخرج الله منها من شيء فهو لنا قال قلت له انا احمل اليك المال كله فقال لي يا ابا سيار قد طيبناه

في كيفية التصرف فيما يختص بالامام لو تصرف في شيء بغير اذنه مما للامام كان غاصبا

وحللناك منه

لك واحللناك منه فضم اليك مالك وكل ما كان في ايدي شيعتنا من الارض فهم فيه محللون ومحلل لهم ذلك الى ان يقوم قائمنا فيجبيهم طسق ما كان في ايديهم ويترك الارض في ايديهم واما ما كان في ايدي غيرهم فان كسبهم من الارض حرام عليهم حتى يقوم قائمنا فيأخذ الارض من ايديهم ويخرجهم منها صغرة فانها صريحة في تحليل الارض للشيعة الى ان يقوم القائم عليه السلام ويستفاد منها تحليل ما فيها من المعادن ونحوها وسائر توابعها بالتبع والفحوى وخبر يونس بن ظبيان او المعلى بن خنيس قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ما لكم من هذه الارض فتبسم ثم قال ان الله بعث جبرئيل وامره ان يخرق بابهامه ثمانية انهار في الارض منها سيحان وجيحان وهو نهر بلخ والخشوع وهو نهر الشاش ومهران وهو نهر الهند ونيل مصر ودجلة والفرات فما سقت او استقت فهو لنا وما كان لنا فهو لشيعتنا وليس لعدونا منه شيء الا ما غصب عليه وان ولينا لفي اوسع فيما بين ذه الى ذه يعني ما بين السماء والارض ثم تلا هذه الآية قل هي للذين آمنوا في الحيوة الدنيا المغصوبين عليها خالصة لهم يوم القيمة بلا غصب وهذا الخبر ايضا كالنص في تحليل الارض وتوابعها بل ربما يستظهر منها اباحة جميع ما كان لهم من الخمس والانفال ونحوها لشيعتهم اخذا بعموم قوله عليه السلام وما كان لنا فهو لشيعتنا وفيه ان المتبادر من سوق الخبر ارادة العهد من الموصول لا الجنس على تقدير تسليم ظهوره في العموم يتعين صرفه الى ذلك جمعا بينه وبين الاخبار المنافية له المتقدمة عند التكلم في حكم الارباح وخبر داود بن كثير الرقي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول الناس كلهم يعيشون في فضل مظلمتنا الا انا احللنا شيعتنا من ذلك وقد يستدل بهذه الرواية ايضا لتحليل مطلق الانفال بل كل ما يستحقه الامام عليه السلام ولو من الخمس وفيه انه لا يبعد دعوى انصرافها الى الاقسام المزبورة من الانفال التي يعم الابتلاء بها ويتوقف معيشة عامة الناس عليها اي الارضين وتوابعها الاشياء كخمس الارباح ونظائرها فضلا عن ميراث من لا وارث له او صفايا الملوك ولو سلم ظهورها في العموم يجب صرفها عن ذلك جمعا بينها وبين غيرها مما تقدمت الاشارة اليه ورواية الحرث بن المغيرة النصري قال دخلت على ابي جعفر عليه السلام فجلست عنده فاذا نجية قد استأذن عليه فاذن له فدخل فجثى على ركبتيه ثم قال جعلت فداك اني اريد ان اسألك عن مسئلة والله ما اريد بها الا فكاك رقبتي من النار فكأنه رق له فاستوى جالسا فقال يا نجية سلني فلا تسألني اليوم عن شيء الا اخبرتك به قال جعلت فداك ما تقول في فلان وفلان قال يا نجية ان لنا الخمس في كتاب الله ولنا الانفال ولنا صفو المال وهما والله اول من ظلمنا حقنا في كتاب الله واول من حمل الناس على رقابنا ودماؤنا في اعناقهما الى يوم القيمة بظلمنا اهل البيت وان الناس ليتقلبون في حرام الى يوم القيمة بظلمنا اهل البيت فقال نجية انا لله وانا اليه راجعون ثلث مرات هلكنا ورب الكعبة قال فرفع جسده عن الوسادة فاستقبل القبلة فدعا بدعاء لم افهم منه شيئا الا انا سمعناه في آخر دعائه وهو يقول اللهم انا قد احللنا ذلك لشيعتنا ثم اقبل الينا بوجهه فقال يا نجية ما على فطرة ابرهيم غيرنا وغير شيعتنا والمراد بهذه الرواية بحسب الظاهر تحليل مطلق حقوقهم من الانفال والخمس لكن المتبادر منها ارادة خمس الغنيمة ونحوه مما استولى عليه اهل الجور لا مطلقا وعلى تقدير ظهورها في الاطلاق يجب صرفها الى ذلك جمعا بين الادلة وقد يستدل بالاخبار الواردة في تحليل الخمس التي تقدم جملة منها في المبحث المشار اليه حيث يدل غير واحد منها على اباحة حقوقهم مطلقا وما ورد في خصوص الخمس ايضا يمكن استفادته منه بالاولوية وفيه انه انما يتجه الاستدلال بمثل هذه العمومات الغير القابلة لصرفها عن الخمس فضلا عما ورد فيه بالخصوص لو قيل بتحليل الخمس وقد عرفت ان الاظهر خلافه وكيف كان ففيما عداها غنى وكفاية ولكن قد اشرنا آنفا الى ان القدر المتيقن الذي يمكن اثبات اباحته بالادلة المتقدمة وغيرها من اخبار التحليل التي سيأتي التعرض لها عند التكلم في تحليل المناكح والمساكن والمتاجر خصوصا بعد الالتفات الى معارضة عمومات التحليل ببعض الروايات المتقدمة في مبحث الخمس انما هو اباحة التصرف في الاقسام المزبورة من الانفال التي جرت السيرة على المعاملة معها معاملة المباحات الاصلية اي الارضين وتوابعها واما ما عداها من الاقسام وهي الغنيمة بغير الاذن وصفايا الملوك وميراث من لا وارث له فيشكل استفادة حليتها من تلك الادلة خصوصا الاخيرة منها حيث ورد فيه في غير واحد من الاخبار الامر بالتصدق فمقتضى الاصل بل ظواهر النصوص الخاصة الواردة فيه عدم جواز التصرف فيه الا بهذا الوجه ولكن هذا فيما لم يجر عليه سلطان الجور الذي يدعي الولاية عليه والا فالظاهر جواز اخذه منه بشراء او هبة او اجارة ونحوها كغيره من الاموال التي يتولى امره حاكم الجور لشبهة استحقاقه الولاية كما يظهر ذلك مما ورد في حل الخراج وغيره بل المتدبر في اخبار اهل البيت عليهم السلام يرى ان عمدة ما تعلق به غرض الائمة عليهم السلام من كثير من الاخبار الواردة في التحليل انما هو تحليل ما ينتقل الى الشيعة من المخالفين الذين غصبوا حقهم واستولوا على خمسهم وفيئهم كما هو صريح الخبر الآتي في اباحة المناكح والمساكن المروي عن العسكري عليه السلام ورواية نجية المتقدمة وغيرهما مما ستسمعه في المبحث الآتي بل استفادة حلية اخذ ما يستحقه الامام خاصة من الانفال ونحوه من الادلة الدالة على حلية جوائز الجائر وجواز المعاملة معهم اوضح من اباحة ما عداه مما يشترك بين المسلمين او يختص بفقرائهم لكونه اوفق بالقواعد واقرب الى الاعتبار وكيف كان فلا ينبغي الارتياب في ان كل ما كان امره راجعا الى الامام عليه السلام فرضا في ايدي اعدائهم ابيح للشيعة انتزاعه منهم واجراء آثار الولاية الحقة على ولايتهم كما صرح به في الجواهر وفاقا لما حكاه عن استاده في كشفه من انه قال بعد تعداده الانفال وكل شيء يكون بيد الامام مما اختص او اشترك بين المسلمين يجوز اخذه من يد حاكم الجور بشراء او غيره من الهبات والمعاوضات والاجارات لانهم حللوا ذلك للامامية من شيعتهم انتهى ولكن القدر المتيقن انما هو اباحة اخذه منهم بالاسباب الشرعية بمعنى ترتيب آثار الولاية الحقة على ولايتهم كما تقدمت الاشارة اليه لا استنقاذه من ايديهم باي نحو يكون ولو بسرقة ونحوها فان هذا لا يكاد يستفاد من شيء من ادلتها كما لا يخفى وقد ظهر بذلك ان مثل الغنيمة بغير الاذن والصفايا التي استولى عليها المخالفون من اهل يباح للشيعة اخذها منهم واما اذا كان الغانم هو الشيعة فالذي يقوى في النظر انه بحكم الغنيمة من انه يؤدي خمسه ويحل له الباقي كما يدل عليه حسنة

[illegible]

في اباحة المناكح والمساكن والمتاجر في زمان الغيبة

الحلبي عن الصادق عليه السلام في الرجل من اصحابنا يكون في لوائهم فيكون معهم فيصيب غنيمة فقال يؤدي خمسا ويطيب له فان مقتضى الجمع بينها وبين ما دل على ان الغنيمة بغير الاذن من الانفال حمل هذه الرواية على كونه من باب التحليل وحملها على ارادته بالنسبة الى شخص خاص او في غزوة خاصة صادرة عن الاذن خلاف الظاهر وسيأتي تتمة للكلام في بيان معنى التحليل في ذيل المسئلة الثالثة ان شاء الله المسئلة الثانية اذا قاطع الامام احدا على شيء من حقوقه حل له اي لمن قاطعه ما فضل عن القطيعة ووجب عليه الوفاء كما هو واضح المسئلة الثالثة صرح جماعة بانه تثبت اباحة المناكح والمساكن والمتاجر في حال الغيبة للشيعة وان كان ذلك باجمعه للامام بان كان نفلا او بعضه كالاراضي المفتوحة عنوة وغيرها من الغنائم مع الاذن التي يثبت فيها الخمس ولا يجب اخراج حصة الموجودين من ارباب الخمس منه وقد وقع التصريح باباحة هذه الثلثة للشيعة في المرسل المروي عن عوالي اللئالي عن الصادق عليه السلام قال سئله بعض اصحابنا فقال يا ابن رسول الله ما حال شيعتكم فيما خصكم الله به اذا غاب غائبكم واستتر قائمكم فقال ما انصفناهم ان اخذناهم ولا احببناهم ان عاقبناهم نبيح لهم المساكن لتصح عباداتهم ونبيح لهم المناكح لتطيب ولادتهم ونبيح لهم المتاجر لتزكو اموالهم ويدل عليها ايضا في الجملة او مطلقا جملة من الاخبار منها خبر الفضيل عن ابي عبد الله عليه السلام قال من وجد برد حبنا في كبده فليحمد الله على اول النعم قلت جعلت فداك ما اول النعم قال طيب الولادة ثم قال ابو عبد الله عليه السلام قال امير المؤمنين لفاطمة احلي نصيبك من الفيء لآباء شيعتنا ليطيبوا ثم قال ابو عبد الله عليه السلام انا احللنا امهات شيعتنا لآبائهم ليطيبوا ومنها المروي عن تفسير العسكري عليه السلام عن آبائه عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال لرسول الله صلى الله عليه وآله قد علمت يا رسول الله انه سيكون بعدك ملك عضوض وجبر فيستولي على خمسي من السبي والغنائم ويبيعونه فلا يحل لمشتريه لان نصيبي فيه فقد وهبت نصيبي منه لكل من ملك شيئا من ذلك من شيعتي لتحل لهم منافعهم من مأكل ومشرب ولتطيب مواليدهم ولا يكون اولادهم اولاد حرام قال رسول الله صلى الله عليه وآله ما تصدق احد افضل من صدقتك وقد تبعك رسول الله صلى الله عليه وآله في فعلك احل الشيعة كل ما كان فيه من غنيمة وبيع من نصيبه على واحد من شيعتي ولا احلها انا ولا انت لغيرهم وخبر ضريس الكناسي قال ابو عبد الله عليه السلام اتدري من اين دخل على الناس الزنا فقلت لا ادري فقال من قبل خمسنا اهل البيت الا لشيعتنا الاطيبين فانه محلل لهم ولميلادهم ورواية ابي حمزة عن ابي جعفر عليه السلام في حديث قال ان الله تعالى جعل لنا اهل البيت سهاما ثلثة في جميع الفيء فقال تبارك وتعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل فنحن اصحاب الخمس والفيء وقد حرمناه على جميع الناس ما خلا شيعتنا والله يا ابا حمزة ما من ارض تفتح ولا خمس يخمس فيضرب على شيء منه الا كان حراما على من يصيبه فرجا كان او مالا الحديث ورواية الحرث المتقدمة في الخاتمة لقصة نجية وخبر سالم بن مكرم عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رجل وانا حاضر حلل لي الفروج ففزع ابو عبد الله عليه السلام فقال له رجل ليس يسئلك ان يعترض الطريق انما يسئلك خادمة يشتريها او امرأة يتزوجها او ميراثا يصيبه او تجارة او شيئا اعطيه فقال هذا لشيعتنا حلال الشاهد منهم والغائب والميت منهم والحي وما يولد منهم الى يوم القيمة فهو لهم حلال اما والله لا يحل الا لمن احللنا له لا والله ما اعطينا احدا ذمة وما عندنا لاحد عهد ولا لاحد عندنا ميثاق الى غير ذلك من الروايات التي لا تخفى على المتتبع والمراد بالمناكح كما صرح به غير واحد السراري المغنومة من اهل الحرب فانه يباح للشيعة في زمان الغيبة تملكها بالشراء ونحوه ووطؤها وان كان جميعها للامام كما لو كانت الغنيمة بغير اذنه بناء على كونها من الانفال كما هو الاقوى او بعضها كما لو كانت الغنيمة مع الاذن او قلنا بانه لا يجب فيها مطلقا الا الخمس وربما فسرت المناكح بما يتناول مؤنة التزويج ومهور النساء وثمن الجارية التي اشتراها من كسبه وفيه ان هذا وشبهه مندرج في المؤنة المستثناة مما يتعلق به الخمس على تقدير حصوله في عام الربح لا مطلقا فهو بمعزل عما اريد من الاخبار الواردة في حل المناكح فان المقصود بها على ما يظهر منها انما هو تحليل الجواري المسبية بل المتبادر منها بواسطة الغلبة وورود جملة منها في سبايا بني امية واشباههم انما هو ارادة السبايا المنتقلة الى الشيعة من ايدي غير المتدينين بالخمس فيشكل تناولها للجارية التي سباها الشيعي المعترف به خصوصا لنفسه فليتدبر والمراد بالمساكن ما يتخذه منها في الارض المختصة بالامام عليه السلام كالمملوكة بغير قتال ورؤس الجبال ونحوها او المشتركة بينه وبين غيره كالمفتوحة عنوة المنتقلة الى الشيعة من ايدي المخالفين وربما فسرت بما يبتاع من الدار المشتراة مما يتعلق به الخمس وفيه ما عرفت والمراد بالمتاجر المال المنتقل اليه ممن لا يخمس والقدر المتيقن منه الذي يمكن دعوى انصراف اخبار التحليل اليه انما هو فيما اذا كان ممن يستحل الخمس كالمخالف وشبهه لا مطلقا من لا يخمس وعلى تقدير منع الانصراف او تجرد صرفها اليه جمعا بينها وبين الاخبار الآتية الدالة على انه لا يحل شراء شيء من الخمس كما سيأتي تحقيقه وبما ذكرنا في تفسير هذه الثلثة ظهر لك انه لا وجه لتخصيصها بالتحليل بعد ما حققناه فيما سبق من انه ابيح للشيعة في زمان الغيبة بل مطلقا التصرف في الاراضي المختصة بالامام وتوابعها بل تملكها بالاحياء والحيازة كالمباحات الاصلية وكذا ابيح لهم كل ما ينتقل اليهم من الانفال والخمس وغير ذلك مما كان امره راجعا الى الامام من ايدي المستحلين لها المنكرين للولاية من غير اختصاصه بهذه الثلثة فان اراد الاصحاب من هذه الثلثة ما ذكرناه في تفسيرها فنوقش عليهم بما عرفت من عدم الاختصاص وان ارادوا معنى اخص من ذلك فيشكل استفادة اباحتها بذلك المعنى من اخبار التحليل فانه وان امكن دعوى ظهور بعضها في الاعم بل في تحليل مطلق الخمس والنفل ولكن الخصم لا يقول به مع انك قد عرفت في مبحث خمس الارباح انه لا بد من حمل عمومات اخبار التحليل اما على حقوقهم المغصوبة في ايدي المخالفين كما هو منصرف اغلبها او غير ذلك من المحامل الغير المنافية لوجوب الخمس بالفعل على الشيعة فيما يستفيدونه من ارباح التجارات وغيرها مما يتعلق به الخمس فراجع ثم ان المقصود بالتحليل والاباحة الواردة في الاخبار وفي كلمات الاصحاب في هذا الباب ليس مجرد جواز التصرف وحل الانتفاع والا لم يجز وطي الامة التي بعضها للامام بذلك ولا وطؤها ان كان جميعها له فان تأثير مثل هذا التحليل في جواز الوطي حينئذ

تفسير المناكح

والمساكن

والمتاجر

المراد من التحليل

بالنسبة الى غير الموجودين حال الانشاء مشكل وكذا بيعها وعتقها وبيع المسكن ووقفها وغير ذلك من التصرفات الموقوفة على الملك بل المقصود بالتحليل امضاء جميع التصرفات المتعلقة بما يستحقه الامام عليه السلام من النفل والانفال والتملك بالحيازة وغير ذلك على النحو المتعارف فيما بين الخاصة والعامة فلا يحتاج تطبيقها على القواعد الكلية بعد دلالة الاخبار الخاصة عليه وقضاء السيرة به وعدم الخلاف فيه لجواز كونه حكما شرعيا مخصوصا بهذا المورد فلا يهمنا البحث عن انه هل هو من باب امضاء ولاية الجائر بالنسبة الى تصرفاتهم المربوطة بالشيعة او من قبيل اسقاط الحق او من باب التسبيل مشروطا بالجري على حسب ما يقتضيه الاسباب الشرعية لولا هذا الحق الى غير ذلك من التوجيهات قال شيخنا المرتضى ره بعد ان ذكر وجوها من الاشكال في تطبيق هذه الاباحة على القواعد ما لفظه والذي يهون الخطب الاجماع على انا نملك بعد التحليل الصادر منهم صلوات الله عليهم كل ما يحصل بايدينا تحصيلا او انتقالا لانه حكم شرعي لا يجب تطبيقه على القواعد نعم يمكن ان يقال الاصل والمنشأ في ذلك احد امرين احدهما ان يقال ان تملكهم الفعلي لم يتعلق بهذه الامور ليلحقه الاباحة والتحليل فيشكل بما ذكروا انما كان حكما شأنيا من الله سبحانه واذنهم ورفع ايديهم رافع لذلك الحكم الشاني الثاني ان الشارع بملاحظة رضاهم بتصرف الشيعة لم يجعل هذه الامور في زمان قصور يدهم ملكا فعليا لهم بل ابقاها على الحالة الاصلية فهي باقية بواسطة ما علم الله تعالى منهم من الرضا على اباحتها الاصلية بالنسبة الى الشيعة وهذا نظير الحرج الدافع للتكليف الثاني كما في نجاسة الحديد ولا مخالفة في ذلك للاخبار اختصاص هذه الامور بالامام عليه السلام نظرا الى الشيعة وهذا من المباحات كما انا من شفقتهم المتقدمة على الشيعة قبل شرع الاحكام فجواز التصرف منوط برضاهم ولا يجوز التصرف بدون رضاهم ومن تصرف بدون رضاهم فهو ظالم لهم غاصب لحقهم ولا معنى للاختصاص ازيد من ذلك الثاني ان يقال بثبوت ملكهم لها فعلا الا ان معنى ملكيتهم الفعلية ليس امرا ينافي ملكية الشيعة لها بالاحياء والحيازة حتى يكون ملكية الشيعة لها بالانتقال عن ملك الامام عليه السلام وان صرح في بعض الاخبار بلفظ الهبة الظاهرة في الانتقال بل هو معنى يشبه في الجملة ملكية الله تعالى سبحانه للاشياء وان كان ذلك ملكا حقيقيا وبالملكية نفس العباد الا ان هذا المعنى كالقريب منه بمعنى ان الله تعالى سلطهم على هذه الاموال سلطنة مستمرة لهم ان يأذنوا لغيرهم في التملك ولهم ان يمنعوا وليس الاذن علة محدثة للتملك حتى يحتاجوا في ارجاعه بعد تملك الغير الى انفسهم الى تملك جديد نظير المولى المملك لعبده انتهى اقول ولعل التوجيه الثاني اوفق بظواهر النصوص والفتاوى واقرب الى الاعتبار بالنظر الى ما يقتضيه الولاية والسلطنة المطلقة التي جعلها الله تعالى للائمة عليهم السلام كما نفينا البعد عن ارادة الملكية بهذا المعنى في صحيح الكابلي من الاخبار الواردة في ان الارض وما اخرج الله منها بأسرها للامام عليه السلام والله العالم بحقائق الاحكام المسئلة الرابعة ما يجب من الخمس باحد الاسباب السابقة يجب صرفه اليه مع وجوده فيما بيناه من ظهوره والتمكن من ايصاله اليه كما تقدمت الاشارة اليه عند التكلم في كيفية القسمة ومع غيبته فيما بيناه في زمان الغيبة قيل يكون جميعه مباحا للشيعة نسب هذا القول الى الديلمي وصاحب الذخيرة ولكن حكي عن ابن فهد في شرح النافع انكار نسبته الى الديلمي وقال ان مذهب الديلمي اباحة نصف الامام خاصة وكيف كان فعن الحدائق نقل القول باباحة الجميع ايضا عن شيخه الشيخ عبد الله بن صالح البحراني وجملة من معاصريه وتشهد له الاخبار الكثيرة الظاهرة بل الصريحة في تحليل الجميع المتقدمة في مبحث خمس الارباح الانفال وعرفت فيما تقدم ان تلك الاخبار لو لم تكن بنفسها منصرفة الى ارادة تحليل ما يصل الى الشيعة من ايدي المخالفين ونظرائهم من اموالهم المغصوبة في ايديهم لتعين صرفها الى ذلك وحملها على ارادته في قسم خاص او زمان خاص او غير ذلك من المحامل التي تقدمت الاشارة اليها عند التكلم في خمس الارباح واتضح لك في ذلك المبحث عدم صلاحية تلك الاخبار لاثبات ابلغ خصوصيتهم الامام عليه السلام بعد ابتلائها بمعارض اقوى فضلا عن ابلغه الجميع فراجع ولا تخيل بالاعادة هذا مع ان جميع تلك الاخبار عدا التوقيع وردت في حال الحضور والقدر المتيقن من مفادها انما هو ارادة التحليل في عصر صدورها فان اراد القائل باباحته في زمان الغيبة اباحته مطلقا وتخصيصه حال الغيبة بالذكر لكونه مورد الابتلاء لا الارادته بالخصوص واراد بزمان الغيبة اعم من حال قصور يد الامام عليه السلام بحيث يعم مورد الاخبار لكان لاستشهاده بتلك الاخبار وجه الا انه لا يصح تنزيل تلك الاخبار على ارادته في خصوص زمان الغيبة كما لا يخفى نعم الذي يدل عليه في خصوص زمان الغيبة هو خصوص التوقيع المروي عن كتاب اكمال الدين عن محمد بن محمد بن عصام الكليني عن محمد بن يعقوب الكليني عن اسحق بن يعقوب انه ورد عليه من التوقيعات بخط صاحب الزمان عجل الله فرجه واما ما سألت عنه من امر المنكرين الى ان قال واما المتلبسون باموالنا فمن استحل منها شيئا فاكله فانما يأكل النيران واما الخمس فقد ابيح لشيعتنا وجعلوا منه في حل الى ان يظهر امرنا لتطيب ولادتهم ولا تخبث ولكنك عرفت فيما سبق انه بعد الغض عن احتمال الخمس حيث انه اشارة الى الخمس الذي وقع عنه السؤال فلعله كان قسما خاصا مما يتعلق بالمناكح كما يشعر به التعليل بطيب الولادة انه لا يثبت اذن الامام عليه السلام الذي هو من الموضوعات الخارجية كاذن سائر الناس في التصرف في اموالهم بمثل هذا التوقيع المعارض بغيره من التوقيعات وغيرها مما عرفت مع منافاته لما هو المعروف من حاله وكلاته على ما نسب اليهم من استغراب سيرتهم على قبض الاخماس واستدل لهذا القول ايضا بان تقسيم الخمس بين اربابه منصب للامام عليه السلام لانه هو الذي كان يقسمه وهو غائب ولا دليل على جواز نيابة المالك او غيره عنه في ذلك وفيه ما لا يخفى والذي يغلب على الظن ان عد هذا الكلام في عداد ادلة القائلين بالاباحة غفلة ممن تصدى لنقل ادلتهم اذ لا مناسبة بينه وبين القول بالاباحة بل هو يناسب القول بوجوب الحفظ وكيف كان ففيه ان كون القسمة منصبا للامام من حيث الولاية ومن حيث كونه من مقتضيات شركة المال بينه وبين سائر الاصناف لا يقتضي سقوط حق الباقين عند تعذر قيام الامام عليه السلام بمنصبه استيفاء حقه فضلا عن ان يصير مباحا للغير مستحقيه بل عليه القيام بمنصب الامر في الغياب وهذا

هل يباح الخمس للشيعة في زمان الغيبة

المنصب وسقوطه لكن التعذر لا سقوط حق الباقين هذا كله مع الاغماض عما استند اليه من ان غاية ما ثبت بالادلة انما هو وجوب ايصال جميع الخمس الى الامام
عليه السلام لدى التمكن منه والا فمقتضى الاصول والقواعد انه لا يجب على المالك الا صرف خمس ماله بتنفيذه الى مستحقيه وحصول براءة ذمته بذلك وعدم توقفه على ايصال
الجميع الى الامام او نائبه فليتأمل وتنظر هذا الاستدلال لا الى الضعف ما عن الذخيرة من الاستدلال له بالاصل بدعوى انه لا دليل على ثبوت الخمس فى
زمن الغيبة لانه منحصر بالآية والاخبار ولا دلالة للآية لشئ منهم عليه اما الآية فلاختصاصها بغنائم دار الحرب المختصة بحال الحضور دون الغيبة
مع انها خطاب شفاهى متوجه الى الحاضرين خاصة والتعدية الى غيرهم بالاجماع انما يتم مع التوافق فى الشرائط جميعا وهو ممنوع فى محل البحث فلا
تنهض حجة فى زمان الغيبة ولو سلم فلابد من صرفها الى خلاف ظاهرها اما بالحمل على بيان المصرف او بالتخصيص جمعا بينها وبين الاخبار
الدالة على الاباحة واما الاخبار فلانها مع ضعفها سانيدها غير دالة على تعلق النصف بالاصناف على وجه الملكية او الاختصاص مطلقا بل دلت على
ان الامام يقسم كذلك فيجوز ان يكون هذا واجبا عليه من غير ان يكون شئ من الخمس ملكا لهم او مختصا بهم سلمنا لكنها تدل على ثبوت الحكم فى زمان
الحضور لا مطلقا فيجوز اختلاف الحكم باختلاف الازمنة سلمنا لكن لابد من التخصيص فيها وصرفها عن ظاهرها جمعا بين الادلة انتهى وفيه ما
لا يخفى بعد الاحاطة بالروايات الواردة فى باب الخمس وفى تفسير الآية وبيان حكمة مشروعية الخمس لبنى هاشم وكونه بدلا عن الصدقة المحرمة عليهم
اذ لا يبقى للمتتبع فيما ذكر مجال لانكار تأبيد هذا الحكم وعدم اختصاصه بزمان دون زمان وحمل الآية على بيان المصرف بعد تسليمه لا ينفى وجوب
الصرف فيهم واخبار التحليل على تقدير تسليم دلالتها على المدعى غير منافية لظاهر الآية والروايات الدالة على ثبوت الخمس فى اصل الشرع كى يستلزم الجمع
بينهما ارتكاب التخصيص فى عمومات الخمس بل هى مؤكدة لها وحاكية عليها فعمدة ما يصح الاستناد اليه لهذا القول انما هى تلك الاخبار وقد عرفت
عدم صلاحيتها لاثبات الاباحة على الاطلاق فالقول به ضعيف واضعف منه ما قيل من انه يجب عزله وحفظه ثم يوصى به عند ظهور امارة الموت وهكذا
حتى يصل الى صاحب الامر عجل الله فرجه واوضح منه فسادا ما قيل من انه يدفن جميعه هذان القولان نقلهما اعاظم الاصحاب فى مصنفاتهم على
سبيل الاجمال من غير تصريح بقائلهما نعم ربما يظهر من صدر عبارة الشيخ فى التهذيب اختيار القول بوجوب حفظ الجميع ولكن صرح فى ذيلها
بخلافه فى سهم الاصناف فانه نقل ما فى المقنعة من نقل اقوال الاصحاب فى المسئلة وان منهم من يسقط فرض اخراج الخمس لغيبة الامام تعويلا على
اخبار الرخصة ومنهم من يذهب الى كنزه لما روى من ان الارض يظهر كنوزها عند ظهور الامام عليه السلام وانه اذا قام دله الله على الكنوز فيأخذ من كل مكان
ومنهم من يرى صلة الذرية وفقراء الشيعة على وجه الاستحباب ومنهم من يرى عزله لصاحب الامر والوصية به قال ما لفظه المحكى عنه هذا القول الى القول بالعزل
عندى اوضح لان الخمس حق لصاحبه يرسم فيه قبل غيبته حتى يجب الانتهاء اليه فوجب حفظه عليه الى وقت ايابه والتمكن من ايصاله اليه او وجود من انتقل
اليه الحق ثم نظرها بالزكوة فى عدم سقوطها ووجوب حفظها عند تعذر ايصالها الى المستحق الى ان قال وان ذهب ذاهب لما ذكر فى شطر
الخمس الذى هو خالص للامام وجعل الشطر الآخر لايتام آل محمد وابناء السبيل ومساكينهم على ما فى القرآن لم يبعد اصابته الحق فى ذلك بل كان على
الصواب انتهى وكيف كان فلا ينبغى الارتياب فى ضعف هذين القولين على تقدير تحقق قائل بهما بل بطلانهما فان غيبة الامام عليه السلام لا تقتضى حرمان
الباقين عن حقهم الثابت بالكتاب والسنة القطعية وما يوهمه بعض الاخبار المتقدمة عند بيان مستحقى الخمس من كون جميعه مخصوصا بالامام عليه السلام
وهو يقوم بمؤنة سائر الاصناف من ماله فقد عرفت فى محله انه لابد من تأويله بما لا ينافى استحقاق الاصناف بل لو قلنا بكون الجميع للامام عليه السلام
فليس على وجه لم يكن له تعلق بسائر الاصناف والا فلا معنى لذكرهم فى الكتاب والسنة فيمن جعل له الخمس فلا اقل من كون نفقتهم ملحوظة فى جعل الخمس
للامام بمعنى ان الله تعالى لم يجعل الخمس للامام الا على ان يقوم بمؤنة ارباب الحاجة من ارحامه فلهم الاستيفاء بقدر حاجتهم منه عند تعذر الوصول الى
الامام عليه السلام كغيرهم من مستحقى النفقة عليه والحاصل انه لا شبهة فى انه لا يرضى الله تعالى ولا رسوله ولا الائمة عليهم السلام فى ان يدفن الخمس
او يبقى مهملا مع حاجة اربابه الذين جعل الله لهم نصيبا من الخمس اما على سبيل التمليك او الاختصاص كما هو ظاهر الكتاب والسنة والفتاوى او
على ان يصرف فيهم فاطالة الكلام فى تزييف هذين القولين تضييع للعمر وقيل يصرف النصف الذى هو سهم الاصناف الى مستحقه ويحفظ ما يختص
به وهو النصف الآخر الذى هو سهم الله تعالى وسهم رسوله وسهم ذى القربى بالوصاية او الدفن وهو حسن بالنسبة الى الشق الاول منه موافق
للمشهور بين الاصحاب قديما وحديثا على ما صرح به فى الجواهر وللاصول والكتاب والسنة التى قد عرفت قصور اخبار التحليل من معارضتها واما
الشق الثانى ففى الدفن منه الذى هو احد شقى التخيير ما لا يخفى من انه تضييع لمال الغير فضلا عن كونه تصرفا فيه بما لم يعلم رضاه به ولذا اقتصر غير
واحد من اعاظم الاصحاب على الفرد الاول اى الحفظ والوصية وهذا وان كان حسنا فى بادى الرأى موافقا لما يقتضيه القاعدة فى مال الغائب
كما صرح به فى السرائر حيث قال ان هذا القول هو الذى يقتضيه الدين واصول المذهب وادلة العقول وادلة الفقه وادلة الاحتياط واليه يذهب
وعليه يعول جميع محققى اصحابنا المحصلين الباحثين عن مآخذ الشريعة وجهابذة الادلة ونقاد الآثار بغير خلاف بينهم انتهى ولكنه لدى التأمل
حاله حال الدفن فى كونه تعريضا له للاضاعة والتلف وتصرفا فى مال الغير بما لم يعلم رضاه به لقضاء العادة بعدم وصوله الى الامام عليه السلام ولو
بحصوله فى يد من يرى اباحته او جواز صرفه فى بعض المصارف فابقائه عنده وعدم تمكين ارحامه وشيعته ومواليه عن الانتفاع به والتصرف فيه ايضا
نوع من التصرف يحتاج جوازه الى الرخصة فيه اما من مالكه او من الشارع وهى غير ثابتة وانما يجوز ذلك فى مال الغائب الذى يكون حفظه

سبيا لمزيد بقائه محفوظا لصاحبه حتى يصل اليه فيكون الحفظ نوع احسان اليه بخلاف مثل المقام الذى لم يجر العادة بوصوله اليه كذلك باحتمال
الوصول لدى العرف بمقتضى العادة من قبيل الاماني والآمال البعيدة والحاصل ان حفظ مال الامام عليه السلام برجاء وصوله اليه بواسطة ضعف
الاحتمال ليس مندرجا فى موضوع حفظ مال الغائب الذى اقتضت الادلة بجوازه او وجوبه بل هو كغيره من التصرفات التى لم يعلم جوازها ولم
ندع القطع به وقيل يصرف حصته عليه السلام الى الاصناف الموجودين ايضا لان على الامام عند عدم الكفاية وكما يجب ذلك مع وجوده
فهو واجب عليه عند غيبته بمعنى انه حق ماله لا يسقط بالغيبة فيجب على من استولى على امواله من باب التولية او الحسبة الخروج عن عهدته مع الامكان
وهذا القول بصرفه الى الاصناف هو الاشبه بل المتعين وان كان فى مستنده بمعنى تخصيص المصرف فيهم تأمل بما ذكروه دليلا من وجوب
الاتمام عليه قد عرفت ما فيه عند تعرض المصنف له فى مسئلة ان الامام عليه السلام يقسم نصف الخمس على الطوائف قدر الكفاية من ان وجوب الاتمام
عليه ان سلم كما يدل عليه مرسلتا حماد واحمد فهو فى حال بسط يد الامام عليه السلام ونقل كل الخمس او معظمه اليه بحيث يمكنه القيام بمؤنة فقراء
الهاشميين من سهمهم ولو بتتميم النقص من نصيبه كسائر السلاطين لفاقرين الذين ينقل اليهم الخراج ويصرفونه فى مصارفه لا فى مثل
هذه الاعصار التى لا يصل بيده من يتولى تقسيمه اماما كان او غيره ام صاحب المال الا اقل قليل ففى مثل هذا الفرض لا يجب عليه الاتمام
قطعا على تقدير حضوره فضلا عن غيبته وقد يستدل لجواز صرفه الى الاصناف بالعلم الحاصل من شهادة حال الامام عليه السلام برضاه بصرف
ماله المستغنى عنه المتعذر ايصاله اليه الى اقاربه وارحامه المحتاجين خصوصا المتعففين منهم المستورين الذين لا حيلة لهم ولا يد ولا يبين ان
ينوحون ولا يستامح عداوة اكثر الناس لهم وارادتهم اذلالهم ومنعهم حقا لا بائهم بل قد يقطع من ذلك ونحوه بعدم رضاه فى المنع
فضلا عن رضاه بالصرف وفيه ان دعوى القطع بالرضا وان كانت فى محلها وكما له شاهد الذى لنا التتبع فى احوال الائمة عليهم السلام وما صدر
منهم من اخبار التحليل فانه يستفاد من ذلك استفادة قطعية ان احب ما يكون لدى الائمة عليهم السلام التوسعة على شيعتهم ومواليهم والارفاق بهم
والاحسان اليهم فى الدنيا والآخرة باى نحو يكون ولو بالتضييق على انفسهم فكيف بماله لو كانوا من اهل ودهم وارحامهم المنتسبين اليهم
المعدودين من عيالهم الا انه بين ما يمكن ادعاء القطع به وبين المدعى عموم من وجه فهل ترى لك ان تدعى القطع برضا الامام عليه السلام
بصرف ماله الى بعض ارحامه الذى ليس ارشده احتياج بل قد يتكلف فى ادراج نفسه فى زمرة المحتاجين بصلح امواله الى زوجته واولاده ونحو ذلك
خصوصا لو لم يكن من اهل الصلاح والتقوى مع وجود ارامل وايتام وضعفاء فى شيعته ومواليه فى غاية الفقر والفاقة وكمال الديانة والتقى
او حصول بعض المصارف الذى يحصل به تشييد الدين وترويج شريعة خاتم النبيين صلى الله عليه وآله وسلم والحاصل ان ما يمكن دعوى القطع
به انما هو رضاه بصرفه فيما هو الاهم فالاهم ولو بنظر المتصرف لا خصوص بنى هاشم ولا فيهم مطلقا فيشكل صرفه الى الهاشمى فقيرا مع وجود
من هو احوج واولى منه فى الهاشميين او فى غيرهم او وجود مصرف اهم مما يتعلق بحفظ الشرع وقوامه كما لا يخفى ومما يدل على جواز صرفه بل وجوبه
الى فقراء الهاشميين لدى الامكان وضعفاء الشيعة عند تعذره الخبر المروى عن كتاب الطرائف لابن طاوس باسناده عن عيسى بن المستفاد
عن ابى الحسن موسى بن جعفر عن ابيه عليهما السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال لابى ذر وسلمان والمقداد اشهدونى على انفسكم بشهادة ان لا
اله الا الله الى ان قال وان على بن ابى طالب وصى محمد وامير المؤمنين وان طاعته طاعة الله وطاعة رسوله والائمة من ولده وان مودة اهل
بيته مفروضة واجبة على كل مؤمن ومؤمنة مع اقام الصلوة لوقتها واخراج الزكوة من حلها ووضعها فى اهلها واخراج الخمس من كل ما يملكه
احد من الناس حتى يرفعه الى ولى المؤمنين واميرهم ومن بعده من الائمة من ولده فمن عجز ولم يقدر الا على اليسير من المال فليدفع ذلك الى
الضعفاء من اهل بيتى من ولد الائمة فمن لم يقدر على ذلك فلشيعتهم ممن لا ياكل بهم الناس ولا يريد بهم الا الله تعالى الى ان قال فهذه شروط
الاسلام وما بقى اكثر ولكن يشكل الاعتماد على مثل هذا الخبر فى اثبات الرخصة الا ان يقال ان وروده فى مثل هذا المورد الذى يمكن دعوى
القطع به لولاه مع كون مضامينه مما يلوح منه امارات الصدق يورث القطع برضا الامام بالاخذ به والاعتماد عليه من باب التسليم والانقياد
كما فى اخبار السنن وربما يقوى فى النظر جواز التصدق به وصرفه الى الفقراء مطلقا ولو الى غير بنى هاشم لاندراجه عرفا فى موضوع مال الغائب
الذى تعذر ايصاله الى صاحبه والاقوى فيه بعد الياس من التمكن من ايصاله الى صاحبه بوجه من الوجوه جواز التصدق به او وجوبه كالمال الذى
لا يعرف صاحبه اذ المتدبر فى كلمات الاصحاب والنصوص الواردة فى ذلك الباب لا يكاد يرتاب فى ان حكم الشارع بالصدقة فيما لا يعرف صاحبه انما
هو لتعذر ايصاله اليه لا لعدم معرفته بشخصه بل بعض النصوص الواردة فيه التى تقدم نقلها فى مسئلة الحلال المختلط بالحرام انما ورد فيما تعذر
ايصاله الى صاحبه مع معرفته بشخصه مثل ما عن الشيخ باسناده عن على الصائغ قال سألته عن تراب الصواغين وانا نبيعه قال اما تستطيع ان تستحله
من صاحبه قال قلت لا اذا اخبرته اتهمنى قال بعه قلت باى شئ قال بطعام قلت فاى شئ اصنع به قال تصدق به اما لك واما لاهله والظاهر
ان هذه الرواية واردة فيما لا يعلم السائل بكون المال لذلك الشخص حتى يتعين عليه ايصاله اليه لكنه يحتمل ذلك ويريد تفريغ ذمته فى الواقع على
تقدير كونه كذلك من دون ان يترتب عليه مفسدة الاتهام او يتضرر بدفع ماله اليه على تقدير العدم فلا يتوجه عليها الاشكال بان خوف
التهمة لا يسقط التكليف بايصال مال الغير اليه ولو بدسه فى امواله او غير ذلك من انحاء الايصال مما يسلم معها من التهمة وكيف كان

فالرواية كادت تكون صريحة في المدعى بل وكذا صحيحة يونس بن عبد الرحمن الواردة فيمن وجد في رحله بعض متاع رفيقه الذي كان معه بمكة وفارقه في الطريق ايضا من هذا القبيل لا من قبيل مجهول المالك لانه كان يعلم بان هذا المال لذلك الشخص الخاص المعهود الذي كان معه بمكة ولكنه لم يكن يعرف بلده ولا شخصه بعض عناوينه المعروفة فيما بين الناس على وجه يمكنه الوصول اليه بالفحص والسؤال وكيف كان فلا ينبغي الاستشكال في جواز التصدق بمال الغائب الذي امتنع ايصاله الى صاحبه وما نحن فيه بمقتضى العادة مندرج في مصاديق هذا الحكم مع امكان دعوى القطع برضا الامام عليه السلام بالتصدق بماله الذي تعذر ايصاله اليه كما يؤيد ذلك امره بذلك في جملة من الاخبار الواردة في ميراث من لا وارث له الذي هو من الانفال وغيره من الموارد التي لا تخفى على المتتبع فالانصاف ان القول بجواز صرفه الى الفقراء مطلقا بل وكذا الى سائر المصارف التي يحصل بها تشييد الدين واعلاء كلمة الحق مما يكون القيام به من وظائف الامام عليه السلام لا يخلو عن قوة خصوصا مع ملاحظة الاهم فالاهم الا ان الاحوط ان لم يكن الاقوى الاقتصار على فقراء الهاشميين مع الامكان كما يظهر من خبر عيسى بن المستفاد المتقدم بل قد يشكل التخطي عن مضمون هذا الخبر لامكان ان يقال انه وان لم يكن بنفسه جامعا لشرائط الحجية ولكنه يتعين الاخذ به في خصوص المقام لانسداد باب العلم فيه وعدم المناص عن التصرف فيما يحصل بيد المكلف من سهم الامام عليه السلام ولو بحفظه وامساكه ولا يمكن الاحتياط فيه فيتعين الاخذ بما روى فيه من الائمة عليهم السلام وان لم يكن في حد ذاته جامعا لشرائط الحجية ولا يجوز العدول عنه الى سائر الظنون المبنية على الحدس والتخمين الناشئة من القياسات والاستحسانات ونظائرها وان كانت اقوى من الظن الحاصل من تلك الرواية فان للخبر من حيث هو نوع اعتبار لدى العرف والعقلاء عند تعذر تحصيل العلم وعدم المناص عن العمل وتعذر الاحتياط ليس لتلك الاعتبار لسائر الظنون المبنية على الحدس والتخمين ولكن هذا بعد تسليم تمامية ما ذكر لو لم ندع القطع برضا الامام عليه السلام بالصدقة او صرفه الى قسم خاص او استفادة حكمه مما ورد فيما تعذر ايصاله الى صاحبه والا فلا يتم مقدمات هذا الدليل كما لا يخفى المسئلة الخامسة يجب ان يتولى صرف حصة الامام عليه السلام الى الاصناف الموجودين من اليه الحكم ممن جمع شرائط الفتوى بحق النيابة بناء على كونه اداء عما يجب على الامام عليه السلام من الاتمام كما صرح به غير واحد بل ربما نسب الى اكثر المتأخرين بل في المسالك نسبه الى كل من اوجب صرفه الى الاصناف كما يتولى اداء ما يجب على الغائب غير الامام ولا يتوقف هذا على ادعاء عموم نيابة الفقيه في زمان الغيبة عن الامام عليه السلام في كل ما يرجع اليه حتى في جمع امواله المختصة به وصرفها الى مصارفها كي يتطرق اليه الخدشة بقصور ادلة النيابة عن اثبات هذا النحو من العموم ولا من باب الولاية على الغائب كي يدعى فساده ضرورة ان الامام عليه السلام لم يقصد بارجاع العوام اليه ونصبه قاضيا او حاكما اثبات الولاية له على نفسه بل من باب قيام الحاكم مقام كل من امره بمعروف غير مقيد بمعروفيته بقدرة ذلك الشخص فعجز عن اقامته لغيبته او قصوره فعلى الحاكم القيام مقامه في اداء ما وجب عليه لان هذا من اوضح مناصب الفقيه الذي لا شبهة في ثبوته لعدول المؤمنين على تقدير فقد الحاكم من باب الحسبة فهذا مما لا ينبغي الارتياب فيه بعد تسليم مقدماته ولكنك عرفت فيما سبق منع الصغرى وانه لم يثبت وجوب الاتمام على الامام عليه السلام حال حضوره فضلا عن بقاء التكليف به بعد غيبته حتى يتولى اداءه الحاكم بحق النيابة بل الصرف الى الاصناف او غيرهم منشأه اما دعوى القطع برضا الامام عليه السلام بذلك تفضلا منه واحسانا على ارحامه وشيعته او دعوى اندراجه فيما تعذر ايصاله الى صاحبه الذي حكمه الصدقة او لاجل الاعتماد على ما يستفاد من خبر عيسى بن المستفاد المتقدم فان عولنا على هذا الخبر فمفاده كون من بيده شيء من الخمس هو المكلف بايصاله الى السادة او الفقراء عند عجزه عن الايصال الى الامام عليه السلام من غير فرق بين سهم الامام وسهم سائر الاصناف فلا يجب عليه دفعه الى الحاكم بل لا يجوز الا من باب الاستنابة والتوكيل نعم لو قلنا باقتضاء عمومات النصب قيام الحاكم مقام الامام عليه السلام فيما يرجع اليه ولو فيما يتعلق به بالخصوص من جمع امواله من الخمس والانفال ونحوها لكانت العمومات على هذا التقدير حاكمة على مثل هذا الخبر فانها تجعل الايصال اليه بمنزلة الايصال الى الامام عليه السلام وان استندنا في جواز الصرف الى ادعاء القطع به فالحكم يدور مداره فان حصل للمالك ايضا القطع برضا الامام عليه السلام بان يصرف امواله الى جهة جاز له ان يعمل بقطعه كما لو قطع برضا غيره في التصرف في امواله باذن الفحوى او شهادة الحال والا وجب عليه الرجوع الى المجتهد فان حصل للمجتهد القطع برضا الامام بان يتولى صرفه كل من حصل بيده الخمس جاز له الافتاء بذلك والا اقتصر على ما هو المتيقن عنده كما هو واضح وان منعنا القطع بذلك وقلنا باندراجه في الموضوع الذي حكمه الصدقة فمقتضاه جواز التصدق به لكل من حصل بيده ان لم نقل بنيابة الفقيه عن الامام عليه السلام في استيفاء حقه من الخمس والفيء والانفال ونحوها كنيابة نوابه الاربعة الذين كانوا في الغيبة الصغرى والا فعلى العامي ايصاله الى الفقيه اذ بعد فرض النيابة يكون الايصال اليه بمنزلة الايصال الى الامام عليه السلام فلا يكون بالنسبة اليه مندرجا في الموضوع الذي حكمه الصدقة بل هو مكلف بايصاله الى من اقامه المالك مقامه وعلى النائب ان يرى فيه رأيه ويعمل فيه على حسب ما يقتضيه تكليفه فهذا مما لا اشكال فيه الا ان استفادة هذا النحو من العموم لنيابة الفقيه من ادلة النصب لا تخلو عن خفاء اذ المتبادر منها في بادي الرأي انما هو النصب للحكومة بين الناس والنزاع عنده لا الاستنابة ولكن الذي يظهر بالتدبر في التوقيع المروي عن امام العصر عجل الله فرجه الذي هو عمدة دليل النصب انما هو اقامة الفقيه المتمسك برواياتهم مقامه بارجاع عوام الشيعة اليه في كل ما يكون الامام مرجعا فيه كي لا يبقى شيعته متحيرين في ازمنة الغيبة وهو ما رواه في الوسائل عن كتاب اكمال الدين واتمام النعمة عن محمد بن محمد بن عصام عن محمد بن يعقوب عن اسحق بن يعقوب قال سألت محمد

يتعين على الحاكم صرف سهم الامام الى الاصناف

بن عثمان العمري ان يوصل لي كتابا قد سألت فيه عن مسائل اشكلت على فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان عجل الله فرجه اما ما سألت عنه ارشدك الله وثبتك الى ان قال واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله واما محمد بن عثمان العمري فرضي الله عنه وعن ابيه من قبل فانه ثقتي وكتابه كتابي ورواه في الوسائل عن الشيخ ايضا من كتاب الغيبة عن جماعة عن جعفر بن محمد بن قولويه وابي غالب الرازي وغيرهما كلهم عن محمد بن يعقوب وعن الطبرسي في الاحتجاج نحوه ومن تدبر في هذا التوقيع الشريف يرى انه عليه السلام اراد بهذا التوقيع اتمام الحجة على شيعته في زمان غيبته بجعل الرواة حجة عليهم على وجه لا يسع لاحد ان يتخطى عما فرضه الله عليه في زمان غيبة الامام لا لمجرد حجية قولهم في نقل الرواية او الفتوى فان هذا امر لا يناسبه التعبير بحجتي عليكم لانه يرجع عليه مرجعيتهم في الحوادث الواقعة التي هي عبارة عن الجزئيات الخارجية التي من شأنها الايكال الى الامام كفصل الخصومات وولاية الاوقاف والايتام وقبالة الاراضي الخراجية التي تصرفت عنها ايدي سلاطين الجور الذين يجوز التقبل منهم وغير ذلك من موارد الحاجة الى الرجوع الى الامام فلو رأى مثلا صلاح اليتيم ان يأخذ ماله من هذا الشخص الذي لا ولاية له عليه شرعا وينصب شخصا آخر قيما عليه في ضبط امواله وصرفها في حوائجه فليس لمن عنده مال اليتيم ان يمتنع من ذلك ويستعمل رأيه في التصرف فيه على حسب ما يراه صلاحا لحال اليتيم وكذا في الاوقاف ونظائرها وان افتى له الفقيه عموما بجواز التصرف فيها بالتي هي احسن فانه لو امتنع من دفع المال الى من نصبه الفقيه قيما عليه بزعم ان بقاءه عنده اصلح بحال اليتيم من دفعه الى ذلك الشخص فرد قول الفقيه وزعمه في ذلك الشخص فيما رآه بعد ان نصب الامام عليه السلام الفقيه حجة عليه في الحوادث الواقعة التي منها هذا المورد والحاصل انه يفهم من تفريع ارجاع العوام الى الرواة على جعلهم حجة عليهم انه اريد بجعلهم حجة اقامتهم مقامه فيما يرجع فيه اليه لا مجرد حجية قولهم في نقل الرواية والفتوى فيتم المطلوب ان قلت ان القدر المتيقن الذي يقتضيه هذا التفريع انما هو اقامته مقامه من حيث الولاية بل لا معنى لجعله حجة عليهم الا وجوب الطاعة ونفوذ تصرفاته فيما يرجع اليه ومقتضاه ثبوت منصب الولاية له من قبل الامام عليه السلام ولكن فيما من شأنه الرجوع الى الامام كالامثلة المزبورة كما هو المنساق الى الذهن من الخبر لا في كل شيء كي يقتضي ذلك الولاية المطلقة وكون الفقيه كالامام اولى بالمؤمنين من انفسهم وملخص الكلام ان غاية ما يمكن ادعاؤه انما هو دلالة هذا التوقيع على ثبوت منصب الرياسة والولاية للفقيه وكون الفقيه في زمان الغيبة بمنزلة الولاة المنصوبين من قبل السلاطين على رعاياهم في الرجوع اليه واطاعته فيما شأنه الرجوع فيه الى الرئيس وهذا غير مسئلة النيابة والتوكيل في قبض امواله كما هو المدعى قلت يفهم هذا عرفا من اعطاء هذا المنصب لشخص بالفحوى خصوصا في ضبط امواله الراجعة اليه من حيث الرياسة كجمع الفيء والانفال والاخماس ونحوها مما هو كجمع الخراج من مناصب الرئيس وكيف كان فلا ينبغي الاستشكال في نيابة الفقيه الجامع لشرائط الفتوى عن الامام عليه السلام حال الغيبة في مثل هذه الامور كما يؤيده التتبع في كلمات الاصحاب حيث يظهر منها كونها لديهم من الامور المسلمة في كل باب حتى انه جعل غير واحد عمدة المستند لعموم نيابة الفقيه لمثل هذه الاشياء هو الاجماع هذا مع انه يكفي في المقام الشك فان جواز التصدق به للعامي موقوف على احراز كون سهم الامام عليه السلام بالنسبة الى العامي من قبيل المال الذي يتعذر ايصاله الى صاحبه او نائبه والا فمقتضى الاصل حرمة التصرف الذي لم يعلم برضا صاحبه به فعليه الاحتياط اما بدفعه الى الحاكم واستنابته في التصرف الى الفقراء او الرخصة منه بتوكيله في المباشرة بل هذا هو الاحوط في مطلق الخمس بل ربما نسب الى بعض القول بوجوب دفع الجميع الى الحاكم في زمان الغيبة كما كان يجب دفعه في زمان الحضور الى الامام نظرا الى عموم نيابته لمثل هذه الامور ولكن الاقوى خلافه وان له ان يتولى بنفسه صرف حصة الاصناف اليهم فان مقتضى الاصل حصول فراغ الذمة بايصال الحق الى مستحقيه ووجوب دفعه الى الامام او نائبه لان يتولى القسمة تكليف زائد يحتاج

(الى الدليل وهو منتف في الفرض اذ غاية ما يمكن اثباته ببعض الادلة التي تقدمت الاشارة اليها في محلها انما هو وجوب ايصاله)

(الى الامام عليه السلام على تقدير ظهوره والتمكن من ايصاله اليه تماما مطلقا او بشرط مطالبته كما في الزكوة)

(واما مع العجز عن الايصال الى الامام في حال غيبته فلم يثبت التكليف بازيد مما)

(يقتضيه تعلق حق الغير بماله من وجوب الخروج عن عهدته بايصاله الى)

(مستحقيه والله العالم)

(قد فرغ من كتابة كتاب الخمس مؤلفه العبد الجاني)

(محمد رضا بن المرحوم الآقا محمد هادي)

(الهمداني في ليلة الاربعاء)

(من العشر الثاني)

(من شهر ربيع الثاني من السنة العاشرة بعد الثلثمائة والالف (١٣١٠))

(اصلاحات بعض نسخ)

٦	٢	ع	٩
٥٠	[illegible]	رجحا	فرجحا
٥٠	٤	برامها	برعيها
٧٠	٣٣	اقول	[illegible]
٧٣	٣٠	هذ	هذا
٧٥	١٠	مقدار	مقدار
٧٦	٨	اختلاف	الاختلاف
٨٦	١٧	يعل	يعمل
٨٩	١٥	تنصر	ننصر
٨٨	٢١	رسول	رسول الله
٩١	١٠	الفقرا	الفقراء
٩٢	٣	٥	ما
٩٣	١	دفعها	دفعها
٩٤	١	شاخر	شاخر
٩٥	٥	له	لهم
٩٥	١٩	الذي	التي
٩٦	١٤	مختصر	المختصر

اصلاحات بعض نسخ

صفحه	سطر	غلط	صحيح
٢٧	٢٤	س	يجب
٢٢	٢٨	عا	عليه
١٤	٢٥	السلف	العلف
٥٠	٢٢	اسعه	اربعة
٨٣	٣٧	العلا	العلام

اصلاحات بعض نسخ

صفحه	سطر	غلط	صحيح
١١٢	عنوان	شرع	شرعا
١٢٥	١١	المصححة	المصحح
١٥٣	١٦	الشرية	السرية
١٩٦	١٩	مهود	مهودة
٢٣٢	٢٧	ازوجرة	ازوجرة ديكرد

قد وقع الفراغ من تسويد هذه الاوراق الشريفة بيد اقل العباد واحقرهم طاهر (خوشنويس) ابن المرحوم الحاج عبد الرحمن طاب ثراه في سنة ١٣٢٤

فالرواية كادت تكون صريحة في المدعى بل وكذا صحيحة يونس بن عبد الرحمن الواردة فيمن وجد في رحله بعض متاع رفيقه الذى كان معه بمكة وفارقه في الطريق ايضا من هذا القبيل لانه من قبيل مجهول المالك لانه كان يعلم بان هذا المال لذلك الشخص الخاص المجهول الذى كان معه بمكة ولكنه لم يكن يعرف بلده ولا شخصه بعض عناوينه المعروفة فيما بين الناس على وجه يمكنه الوصول اليه بالفحص والسؤال وكيف كان فلا ينبغى الاستشكال في جواز التصدق بمال الغائب الذى امتنع ايصاله الى صاحبه مما نحن فيه بمقتضى العادة مندرج في مصاديق هذا الحكم مع امكان دعوى القطع برضا الامام عليه السلام بالتصدق بماله الذى تعذر ايصاله اليه كما يؤيد ذلك امره بذلك في جملة من الاخبار الواردة في ميراث من لا وارث له الذى هو من الانفال وغيره من الموارد التى لا تخفى على المتتبع فالانصاف ان القول بجواز صرفه الى الفقراء مطلقا بل وكذا الى سائر المصارف التى يحصل بها تشييد الدين واعلاء كلمة الحق مما يكون القيام به من وظائف الامام عليه السلام لا يخلو عن قوة خصوصا مع ملاحظة الاهم فالاهم الا ان الاحوط ان لم يكن الاقوى الاقتصار على فقراء الهاشميين مع الامكان كما يظهر من خبر عيسى بن المستفاد المتقدم بل قد يشكل التخطى عن مضمون هذا الخبر لامكان ان يقال انه وان لم يكن بنفسه جامعا لشرائط الحجية ولكنه يتعين الاخذ به في خصوص المقام لانسداد باب العلم فيه وعدم المناص عن التصرف فيما يحصل بيد المكلف من سهم الامام عليه السلام ولو بحفظه وامساكه ولا يمكن الاحتياط فيه فيتعين الاخذ بما روى فيه من الائمة عليهم السلام وان لم يكن في حد ذاته جامعا لشرائط الحجية ولا يجوز العدول عنه الى سائر الظنون المبتنية على الحدس والتخمين الناشئة من القياسات والاستحسانات ونظائرها وان كانت اقوى من الظن الحاصل من تلك الرواية فان للخبر من حيث هو نوع اعتبار لدى العرف والعقلاء عند تعذر تحصيل العلم وعدم التمكن عن العمل وتعذر الاحتياط ليس ذلك لاعتبار لسائر الظنون المبتنية على الحدس والتخمين ولكن هذا بعد تسليم تماميته لو لم ندع القطع برضا الامام عليه السلام بالصدقة او صرفه الى قسم خاص او استفادة حكمه مما ورد فيما تعذر ايصاله الى صاحبه والا فلا يتم مقدمات هذا الدليل كما لا يخفى المسئلة الخامسة يجب ان يتولى صرف حصة الامام عليه السلام الى الاصناف الموجودين من اليه الحكم ممن جمع شرائط الفتوى بحق النيابة بناء على كونه اداء عما يجب على الامام عليه السلام من الاتمام كما صرح به غير واحد بل ربما نسب الى اكثر المتاخرين بل في المسالك نسبه الى كل من اوجب صرفه الى الاصناف كما يتولى اداء ما يجب على الغائب غير الامام ولا يتوقف هذا على ادعاء عموم نيابة الفقيه في زمان الغيبة عن الامام عليه السلام في كل ما يرجع اليه حتى في جمع امواله المختصة به وصرفها الى مصارفها كى يتطرق اليه الخدشة بقصور ادلة النيابة عن اثبات هذا النحو من العموم ولا من باب الولاية على الغائب كى يدعى فساده ضرورة ان الامام عليه السلام لم يقصد بارجاع العوام اليه ونصبه قاضيا او حاكما اثبات الولاية له على نفسه بل من باب قيام الحاكم مقام كل من امر بمعروف غير مقيد معروفيته بقدرة ذلك الشخص فعجز عن اقامته لغيبته او قصوره فعلى الحاكم القيام مقامه في اداء ما وجب عليه لان هذا من اوضح مناصب الفقيه الذى لا نرتاب في ثبوته لعدول المؤمنين على تقدير فقد الحاكم من باب الحسبة فهذا مما لا ينبغي الارتياب فيه بعد تسليم مقدماته ولكنك عرفت فيما سبق منع الصغرى وانه لم يثبت وجوب الاتمام على الامام عليه السلام حال حضوره فضلا عن بقاء التكليف به بعد غيبته حتى يتولى اداءه الحاكم بحق النيابة بل الصرف الى الاصناف او غيرهم منشأ اما دعوى القطع برضا الامام عليه السلام بذلك تفضلا منه واحسانا على ارحامه وشيعته او دعوى اندراجه فيما تعذر ايصاله الى صاحبه الذى حكمه الصدقة او لاجل الاعتماد على ما يستفاد من خبر عيسى بن المستفاد المتقدم فان عولنا على هذا الخبر فمفاده كون من بيده شيء من الخمس هو المكلف بايصاله الى السادة او الفقراء عند عجزه عن الايصال الى الامام عليه السلام من غير فرق بين سهم الامام وسهم سائر الاصناف فلا يجب عليه دفعه الى الحاكم بل لا يجوز الا من باب الاستنابة والتوكيل نعم لو قلنا باقتضاء عمومات النصب قيام الحاكم مقام الامام عليه السلام فيما يرجع اليه ولو فيما يتعلق به بالخصوص من جمع امواله من الخمس والانفال ونحوها لكانت العمومات على هذا التقدير حاكمة على مثل هذا الخبر فانها تجعل الايصال اليه بمنزلة الايصال الى الامام عليه السلام وان استندنا في جواز التصرف الى ادعاء القطع به فالحكم يدور مداره فان حصل للمالك ايضا القطع برضا الامام عليه السلام بان يصرف امواله الى جهة جاز له ان يعمل بقطعه كما لو قطع برضا غيره في التصرف في امواله باذن الفحوى او شهادة الحال والا وجب عليه الرجوع الى المجتهد فان حصل للمجتهد القطع برضا الامام بان يتولى صرفه كل من حصل بيده الخمس جاز له الافتاء بذلك والا اقتصر على ما هو المتيقن عنده كما هو واضح وان منعنا القطع بذلك وقلنا باندراجه في الموضوع الذى حكمه الصدقة فمقتضاه جواز التصدق به لكل من حصل بيده ان لم نقل بنيابة الفقيه عن الامام عليه السلام في استيفاء حقه من الخمس والفيء والانفال ونحوها كنيابة نوابه الاربعة الذين كانوا في الغيبة الصغرى والا فعلى العامى ايصاله الى الفقيه اذ بعد فرض النيابة يكون الايصال اليه بمنزلة الايصال الى الامام عليه السلام فلا يكون بالنسبة اليه مندرجا في الموضوع الذى حكمه الصدقة بل هو مكلف بايصاله الى من اقامه المالك مقامه وعلى النائب ان يرى فيه رأيه ويعمل فيه على حسب ما يقتضيه تكليفه فهذا مما لا اشكال فيه الا ان استفادة هذا النحو من العموم لنيابة الفقيه من ادلة النصب لا تخلو عن خفاء اذ المتبادر منها في بادى الرأى انما هو النصب للحكومة بين الناس والترافع عنده لا الاستنابة ولكن الذى يظهر بالتدبر في التوقيع المروى عن امام العصر عجل الله فرجه الذى هو عمدة دليل النصب انما هو اقامة الفقيه المتمسك برواياتهم مقامه بارجاع عوام الشيعة اليه في كل ما يكون الامام مرجعا فيه كى لا يبقى شيعته متحيرين في ازمنة الغيبة وهو ما رواه في الوسائل عن كتاب اكمال الدين واتمام النعمة عن محمد بن محمد بن عصام عن محمد بن يعقوب عن اسحق بن يعقوب قال سئلت

يتولى الحاكم ايصال سهم الامام الى الاصناف

بن عثمان العمرى ان يوصل لى كتابا قد سئلت فيه عن مسائل اشكلت على فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان عجل الله فرجه اما ما سئلت عنه ارشدك الله وثبتك الى ان قال واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا فانهم حجتى عليكم وانا حجة الله واما محمد بن عثمان العمرى فرضى الله عنه وعن ابيه من قبل فانه ثقتى وكتابه كتابى ورواه في الوسائل عن الشيخ ايضا من كتاب الغيبة عن جماعة عن جعفر بن محمد بن قولويه وابى غالب الرازى وغيرهما كلهم عن محمد بن يعقوب وعن الطبرسى في الاحتجاج نحوه ومن تدبر في هذا التوقيع الشريف يرى انه عليه السلام قد اراد بهذا التوقيع اتمام الحجة على شيعته في زمان غيبته بجعل الرواة حجة عليهم على وجه لا يسع لاحد ان يتخطى عما فرضه الله عليه في زمن غيبة الامام لا مجرد حجية قولهم في نقل الرواية او الفتوى فان هذا مع انه لا يناسبه التعبير بحجتى عليكم لا يتفرع عليه مرجعيتهم في الحوادث الواقعة التى هى عبارة عن الجزئيات الخارجية التى من شأنها الايكال الى الامام كفصل الخصومات وولاية الاوقاف والايتام وقبالة الاراضى الخراجية التى قصرت عنها ايدى سلاطين الجور الذين يجوز التقبل منهم وغير ذلك من موارد الحاجة الى الرجوع الى الامام فلو رأى مثلا اصلاح اليتيم ان يأخذ ماله من هذا الشخص الذى لا ولاية له عليه شرعا وينصب شخصا آخر قيما عليه في ضبط امواله وصرفها في حوائجه فليس لمن عنده مال اليتيم ان يمنع منه ذلك ويستعمل رأيه في التصرف فيه على حسب ما يراه صلاحا لحال اليتيم وكذا في الاوقاف ونظائرها وان افتى له الفقيه عموما بجواز التصرف فيها بالتى هى احسن فانه لو امتنع من دفع المال الى من نصبه الفقيه قيما عليه بزعم ان بقاءه عنده اصلح بحال اليتيم من دفعه الى ذلك الشخص فرأى المالك لم يعذر ذلك الشخص فيما رآه بعد ان نصب الامام عليه السلام الفقيه حجة عليه في الحوادث الواقعة التى منها هذا المورد والحاصل انه يفهم من تفريع ارجاع العوام الى الرواة على جعلهم حجة عليهم انه اريد بجعلهم حجة اقامتهم مقامه فيما يرجع فيه اليه لا مجرد حجية قولهم في نقل الرواية والفتوى فيتم المطلوب ان قلت ان القدر المتيقن الذى يقتضيه هذا التفريع انما هو اقامته مقامه من حيث الولاية بل لا معنى لجعله حجة عليهم الا وجوب اطاعته ونفوذ تصرفاته فيما يرجع اليه ومقتضاه ثبوت منصب الولاية له من قبل الامام عليه السلام ولكن فيما من شأنه الرجوع الى الامام كالامثلة المزبورة كما هو المتساق الى الذهن من الخبر لا في كل شيء كى يقتضى ذلك الولاية المطلقة وكون الفقيه كالامام اولى بالمؤمنين من انفسهم وملخص الكلام ان غاية ما يمكن ادعاؤه انما هو دلالة هذا التوقيع على ثبوت منصب الرياسة والولاية للفقيه وكون الفقيه في زمان الغيبة بمنزلة الولاة المنصوبين من قبل السلاطين على رعاياهم في الرجوع اليه واطاعته فيما شأنه الرجوع فيه الى الرئيس وهذا غير مسئلة النيابة والتوكيل في قبض امواله كما هو المدعى قلت يفهم هذا عرفا من اعطاء هذا المنصب لشخص بالفحوى خصوصا في ضبط امواله الراجعة اليه من حيث الرياسة كجمع الفيء والانفال والاخماس ونحوها مما هو كجمع الخراج من مناصب الرئيس وكيف كان فلا ينبغى الاستشكال في نيابة الفقيه الجامع لشرائط الفتوى عن الامام عليه السلام حال الغيبة في مثل هذه الامور كما يؤيده التتبع في كلمات الاصحاب حيث يظهر منها كونها لديهم من الامور المسلمة في كل باب حتى انه جعل غير واحد عمدة المستند لعموم نيابة الفقيه لمثل هذه الاشياء هو الاجماع هذا مع انه يكفى في المقام الشك فان جواز التصدق به للعامى موقوف على احراز كون سهم الامام عليه السلام بالنسبة الى العامى من قبيل المال الذى يتعذر ايصاله الى صاحبه او نائبه والا فمقتضى الاصل حرمة التصرف الذى لم يعلم برضا صاحبه به فعليه الاحتياط اما بدفعه الى الحاكم او استنابته في الصرف الى الفقراء او الرخصة منه بتوكيله في المباشرة بل هذا هو الاحوط في مطلق الخمس بل ربما نسب الى بعض القول بوجوب دفع الجميع الى الحاكم في زمان الغيبة كما كان يجب دفعه في زمان الحضور الى الامام نظرا الى عموم نيابته لمثل هذه الامور ولكن الاقوى خلافه وان له ان يتولى بنفسه صرف حصة الاصناف اليهم فان مقتضى الاصل حصول فراغ الذمة بايصال الحق الى مستحقيه ووجوب دفعه الى الامام او نائبه لان يتولى القسمة تكليف زائد يحتاج

(الى الدليل وهو منفى في الفرض اذ غاية ما يمكن اثباته ببعض الادلة التى تقدمت الاشارة اليها في محله انما هو وجوب ايصاله)

(الى الامام عليه السلام على تقدير ظهوره والتمكن من ايصاله اليه اما مطلقا او بشرط مطالبته كما في الزكوة)

(واما مع العجز عن الايصال الى الامام اما في حال غيبته فلم يثبت التكليف بازيد مما)

(يقتضيه تعلق حق الغير بماله من وجوب الخروج عن عهدته بايصاله الى)

(مستحقيه والله العالم)

(قد فرغ من كتابة كتاب الخمس مؤلفه العبد الجانى)

(محمد رضا ابن المرحوم الآقا محمد هادى)

(الهمدانى في ليلة الاربعاء)

(من العشر الثانى)

(من شهر ربيع الثانى من السنة العاشرة بعد الثلثمائة والالف (١٣١٠))

اصلاحات بعض نسخ

صفحه	سطر	غلط	صحيح
٥٠	٢	رجحا	فرجحا
٥٠	٤	براسها	برمتها
٧٠	٢٢	اقول	[illegible]
٧٣	٣٠	هذ	هذا
٧٥	١٠	سقدار	مقدار
٨٠	٨	اختلا	الاختلاف
٨٣	١٧	عل	بعمل
٨٨	١٥	تنصر	ينصر
٨٩	٢١	رسول	رسول الله
٩١	١٠	الفقرا	الفقراء
٩٢	٣	٥	ها
٩٣	١	رفعها	رفعها
٩٤	١	شاخر	شاخرى
٩٥	٥	له	لهم
٩٥	١٩	الذى	التى
٩٦	١٣	مختصر	المختصرة

اصلاحات بعض نسخ

صفحه	سطر	غلط	صحيح
٢٧	٢٤	س	يجب
٢٢	٢٨	عا	عليه
١٨	٣٥	السلف	العلف
٥٠	٢٢	اسعه	اربعة
٨٣	٣٧	العلا	العلامة

اصلاحات بعض نسخ

صفحه	سطر	غلط	صحيح
١١٤	عنوان	شرع	شرعا
١٢٥	١١	الصحة	الصحيح
١٥٣	١٦	الشرعة	الشرعية
١٩٥	١٩	مهدو	مهدورة
٢٣٢	٢٧	ازدجرة	ازدجره

قد وقع الفراغ من تسويد هذه الاوراق الشريفة بيد اقل العباد واحقرهم طاهر (خوشنويس) ابن المرحوم الحاج عبد الرحمن طاب ثراه في سنة ١٣٣٠

كتاب الصوم من مصابيح الفقيه

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد واله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين

كتاب الصوم والنظر في اركانه واقسامه ولواحقه واما اركانه فاربعة الاول الصوم في اللغة الامساك فمن الجمهرة انه قال كل ممسك عن طعام او كلام او سير فهو صائم وفي القاموس صام صوما وصياما واصطام امسك عن الطعام والشراب والكلام والنكاح وعن ابن دريد كل شئ سكنت حركته فقد صام صوما وهو في عرف المتشرعة والاطلاقات الشارع الكف حقيقة او حكما عن المفطرات اي الاشياء التي امر الشارع بالكف عنها من الاكل والشرب وغير ذلك مما ستعرفه مع النية اي قصد القربة وعدم تقييده باليوم اما باعتبار ملاحظة الزمان ظرفا للصوم كما في قوله ثم اتموا الصيام الى الليل او بلحاظ وضوح اعتباره فلا حاجة الى التصريح ويكفي في حصول النية المعتبرة في صحة الصوم العزم اجمالا على ترك المفطرات وان لم يعرف جميعها تفصيلا كما لو عزم على الاجتناب عن عدة اشياء يعلم بعدم خروج المفطرات عنها او على الاجتناب عن كل شئ عدا ما يعلم انه ليس منافيا للصوم بل يكفي عزمه على الصوم الصحيح المشروع الذي تصوره اجمالا وان لم يعرف القئ او الاحتقان او الجنابة مما ينافيه فلم يعزم على ترك مثل هذه الاشياء ولكنه نواه اجمالا الخروج عن عهدة التكليف بالصوم كان زعم مثلا ان الصوم الواجب عليه في شهر رمضان عبارة عن الامساك عن الاكل والشرب لا غير فنوى الخروج عن عهدة هذا التكليف بترك الاكل والشرب فتركهما بهذا العزم وترك سائر المنافيات ايضا من باب الاتفاق صح صومه لان عزمه على الصوم المشروع يجعل مثل هذه التروك ملحقا بالترك مع العزم وكيف كان فلا دليل على اعتبار ازيد من مثل هذا القصد في صحة الصوم بل الدليل على عدمه اذ لولا كفايته للزم بطلان صوم اغلب العوام الذين لا يعلمون بمفطرية بعض المفطرات وهو مما لا يمكن الالتزام به كما لا يخفى على من تدبر في اسئلة والفتاوى المتكفلة لبيان حكمها ثم لو رجع قصده الى العزم على الامساك عن خصوص ما يعرفه كما لو جعل معرفته طريقا لتشخيص الامر الشرعي فنوى امتثال الامر الشرعي المتعلق بالامساك عن خصوص هذا الشئ لا غير لم يصح وهي اي النية في الصوم كالصلوة وغيرها من العبادات التي اعتبر فيها قصد القربة اما ركن واما شرط لصحته ولا يترتب على تحقيق كونها جزءا او شرطا ثمرة مهمة وان كانت هي بالشرط اشبه كما حققناه في كتاب الصلوة وبينا هناك وكذا في نية الوضوء ان العبرة في صحة العبادات المشروطة بالنية انما هي بحصولها بعنوان الاطاعة والتقرب بان يكون الباعث على ايجادها التقرب على الخروج عن عهدة التكليف المتعلق بها لا غير ولا يتوقف ذلك على حصول ارادة تفصيلية مقارنة لاول اناث الاخذ في الاطاعة بل على كونها بارادة تفصيلية مؤثرة في حصولها بهذا العنوان كغيرها من الافعال الاختيارية الصادرة من العقلاء ولسائر اغراضهم المتصفة لديهم بكونها صادرة عن عزم وارادة فليس جواز تقديم النية في الصوم مخالفا للاصل ثابتا باجماع ونحوه كي يقتصر فيه على مقدار دلالة الدليل كما قد يتوهم ولا يعتبر في الصوم ان يكون التروك المعتبرة فيه صادرة عن عزمه كما يعتبر ذلك في الافعال الاختيارية الوجودية لان التروك ليست بالاشياء التي قد تجتمع مع العزم على الترك عدم المقتضي للفعل فيكون الترك مستندا في العرف الى عدم المقتضي لا العزم على الترك الذي هو من قبيل الموانع فما يجب على من امر بترك فعل في مقام اطاعة هذا الامر ان يعزم على ترك ذلك الشئ ولا يفعله بان يجعل قصد الاطاعة مانعا عن ارتكابه بحيث لو حصل سائر اجزاء علة وجوده لاثر ذلك العزم في تركه لا ان يجعل سبب الترك منحصرا في هذا العزم بان يكون الترك ناشئا منه فان هذا قد لا يكون مقدورا للمكلف اذ الذي يقدر عليه المكلف ان يختار ترك الفعل الذي يقدر على ايجاده لا ان يجعل سبب الترك منحصرا في عزمه عليه كما لا يخفى فالذي يعتبر في الصوم هو الكف عن المفطرات اي تركها مع النية كما عبر به في المتن لا الترك الناشئ من النية كما قد يتوهم قياسا على العبادات التي تعلق التكليف فيها بالفعل بل لا يعتبر فيه بقاء داعيه في النفس حقيقة حال التلبس به كما اعتبرناه في الافعال الوجودية التي اعتبر وقوعها بعنوان الاطاعة فان عزمه في الليل على ان لا ياكل في الغد كاف في حصول مقتضاه وهو ترك الاكل في الغد ما لم ينقضه بنية خلافه فلو نام بعد هذه النية او غفل عن الاكل الى ان ينقضي اليوم بكون نومه وغفلته مؤكدا لتحقق ما يقتضيه هذه النية لا منافيا له وهذا بخلاف ما لو عزم على فعل الاكل في اليوم فانه لا اثر للارادة السابقة في تحقق الفعل الذي نواه ما لم يبق منها في النفس شئ يبعثها على ايجاده فيما يستقبل ولا حاجة الى ذلك عند ارادة تركه لان الترك لا يحتاج الى سبب محقق خاله بل اسبابه اعدام مضافة منتزعة عن فقد كل جزء او شرط من اجزاء علة الوجود وشرائطها فمن عزم على ترك فعل فيما يستقبل يكون عزمه مقتضيا لحصول ذلك الترك في وقته واختيار له من هذا الحين ولا ينقص اثر هذا العزم الا بنية الخلاف دون النوم والغفلة بل النوم او الغفلة عن الاكل ايضا قد يكون من اثار هذه النية بحيث لولاها لم يكن ينام او يغفل فصحة صوم النائم ووقوعه عبادة ليست مخالفة للقواعد وكيف كان فالذي يعتبر في صحة الصوم وغيره من العبادات اتمامه بفعله بقصد الاطاعة والتقرب الى الله تعالى ولا يتوقف ذلك الا على تخصيص ماهية المامور به وتمييزها عما يشاركها في الجنس حتى يتأتى القصد الى ايجادها بداعي الاطاعة والتقرب فلا يجب معرفة وجه الفعل الذي تعلق به الطلب من كونه واجبا او مندوبا او اداء او قضاء او غير ذلك من التفاصيل التي التزم كثير من الاصحاب بوجوب معرفتها والقصد اليها في سائر العبادات الا اذا توقف تعيين ما تعلق به الطلب لا شئ من هذه الوجوه فيجب حينئذ لذلك كما تقدم تحقيق ذلك كله

امكان نية الصوم ممن لم يعرف المفطرات

خصوصية النية المعتبرة

في نية الوضوء والصلوة فلا نطيل بالاعادة فلو انحصر جنس الفعل الذي تعلق به التكليف في نوع بان لم يعتبر في ذلك الفعل عنوان زائد على ما يفهم منه كما لو امره بضرب زيد من حيث هو لم يجب عليه في مقام الاطاعة الا القصد الى ماهية الضرب من حيث هي ايجادها بداعي امرها لما لو قيده بقيد كما لو اوجب عليه الضرب بالعصا او الضرب بعنوان التاديب او غير ذلك من القيود والعناوين المقيدة له وجب القصد الى خصوص ذلك القسم الذي تعلق به التكليف ولا يكفي القصد الى ايجاد فرد من جنسه ضرورة ان اطاعة الامر باحضار عالم او طبيب لا يحصل الا بالقصد الى احضار رجل معنون بهذا العنوان لا مطلقه ولا يتفاوت الحال في ذلك بين ان كان هناك امر اخر متعلق باحضار شخص اخر من مطلق الرجل او من نوع اخر منه فما يوهمه بعض كلماتهم في باب الصوم والصلوة وسائر العبادات من نفي الحاجة الى التعيين فيما لو كان المكلف به متعينا في الواقع بان لم يكن مكلفا في الواقع الا بقسم خاص منه كالصوم في رمضان حيث لا يشرع فيه الا صومه فكونه كذلك يغنيه عن قصد التعيين ليس على ما ينبغي اذ الحاجة الى التعيين ليست لاجل تمييز الطلب الذي يقصد اطاعته عما عداه حتى يكون وحدته موجبة لتعينه بل لاجل تمييز الماهية التي تعلق بها الطلب عما عداها واستحضارها في الذهن حتى يتأتى القصد اليها بدعوة امره فلا يتفاوت الحال حينئذ بين وحدة الطلب وتعدده نعم مع وحدة الطلب قد يقال ان القصد الى ايقاع الفعل الذي تعلق التكليف بنوع خاص منه كالصلوة والصوم ونحوه خروجا عن عهدة طلبه مرجعه لدى التحليل الى العزم على ايقاع ذلك الفعل على الوجه الذي يتحقق به امتثال امره فهو تعيين له بمميزاتها لو وصفه بالصلوة او الصوم المامور به بالفعل وقد يوجه بذلك ما ذكره المصنف وغيره بل المشهور بل عن الغنية والتنقيح دعوى الاجماع عليه من انه يكفي في شهر رمضان ان ينوي انه يصوم غدا متقربا الى الله تعالى اذ لا يعقل ان يتقرب بصوم الغد الا بعد ان يراه طاعة وعبادة فالذي يتعلق قصده به في الحقيقة هو الصوم المامور به في الغد وهو في رمضان منحصر بصومه فهو المقصود لدى التحليل لا غير ولكن الذي يقتضيه التحقيق انه لا يحتاج تصحيح هذه النية في صوم رمضان الى هذا التكلف اذ الحق الذي ينطبق عليه ظواهر الادلة السمعية ان ماهية الصوم الذي اخترعه الشارع وجعله من افضل العبادات ماهية واحدة وهي الكف عن المفطرات من طلوع الفجر الى الغروب مع النية ولكن تعرضها احكام مختلفة باختلاف ازمنة وقوعها فهي في رمضان واجبة وفي العيدين محرمة وفي سائر الاوقات مندوبة على اختلاف مراتب محبوبيتها باختلاف الاوقات التي ندب فيها وقضية ذلك ان يكون لازمنة وقوعه من حيث هي دخل في قوام مطلوبيته فصوم كل يوم ما عدا العيدين من حيث هو لا بوصف زائد عليه مطلوب شرعا اما بامر وجوبي او ندبي وقضية ذلك عدم الفرق بين رمضان وغيره ففي اي وقت نوى ان يصوم غدا وصام صح صومه ووقع امتثالا للامر المتعلق بصوم ذلك الوقت من حيث هو وهو الامر الوجوبي في شهر رمضان والندبي في غيره كما حكي القول به عن بعض بل ياتي الاشارة اليه ويمتنع ان يتوارد عليه من حيث هو في وقت واحد امران او اكثر حتى يحتاج في مقام الاطاعة الى تعيين الامر الذي يقصد بالاطاعة نعم يجوز ان يتعلق به طلب اخر لا من حيث هو بل من جهة اخرى زائدة على ذاته كوقوعه كفارة او وفاء بالنذر او بدلا عما فاته من رمضان بناء على كون عنوان البدلية قيدا فيه كما ياتي البحث عنه عند التكلم في عدم جواز الصوم ندبا لمن عليه القضاء والا فهذا ايضا من القسم الاول كما سنوضحه او نيابة عن غيره او مقدمة لعمل من اعتكاف او استفتاح ونحوه الى غير ذلك من العناوين الطارية عليه المقتضية لان يتعلق به طلب اخر غير الطلب المتعلق به من حيث هي فيجب عليه في مقام اطاعة مثل هذه الاوامر ايقاعه بعنوانه الواقع في حيز الطلب الا امتنع وقوعه اطاعة لتلك الاوامر بل يقع اطاعة للامر المتعلق بذاته من حيث هي بعد فرض حصوله بقصد القربة لو لم يكن عروض هذه الجهات مانعا عن بقاء ذاته من حيث هي بصفة المطلوبية كما قد يقال به في النذر المعين وشبهه وان لا يخلو عن نظر كما ياتي التكلم فيه ان شاء الله ثم قد يكون الامر المتعلق به من بعض هذه الجهات توصليا محضا ولا تكون نفس تلك الجهة ايضا من حيث هي كعنوان البدلية والنيابة عن الغير او الوفاء بالنذر وشبهه موقوفة على القصد بل يتحقق مفهومه بلا قصد ايضا كمقدمية لعمل الاستفتاح مثلا لو قلنا بان هذا العمل لا يتوقف الا على ان يصوم ثلثة ايام صوما صحيحا فيكفي في سقوط امره حصول الصوم صحيحا وان لم يقصد به اطاعة هذا الامر بل غيره كما هو الشان في سائر التكاليف التوصلية وان ابيت الا عن اختلاف حقيقة الصوم وكون صوم التطوع ايضا كصوم الكفارة والنذر قسما خاصا منه وقلت بان صوم الغد من حيث هو طبيعة مركبة لا يقع امتثالا لشئ من اوامره ما لم ينضم اليه ما يميزه بالقصد من غير فرق في ذلك بين صوم التطوع وغيره كطبيعة الصلوة المشتركة من حيث هي بين الفرائض والنوافل قلنا ان سلم ذلك ففيما عدا صوم رمضان واما صوم رمضان حيث لا يشاركه غيره في زمانه لا يحتاج الى فصل اخر يميزه عن سائر الانواع وراء اضافته الى زمانه فالزمان بالنسبة الى سائر انحاء الصوم ظرف لتحققها وبالنسبة الى صوم رمضان مقوم لمفهومه فانه يميزه عما عداه فاذا نوى صوم الغد وكان الغد من رمضان فقد عزم على ايجاد الماهية المامور بها بعينها بداعي القربة والاطاعة وجهله بكون الغد من رمضان او بخصوصية امره غير قادح اذ العبرة بنفس ذلك الزمان الذي وجب صومه بعينه لا بمعرفة عنوانه كما ان العبرة بصحته ووقوعه عبادة حصوله بداعي التقرب واطاعة امره الواقعي وان لم يعرفه تفصيلا او اخطأ في تشخيصه فلا مانع عن صحة صومه في الفرض بعد فرض كونه عين الماهية المامور بها وقد اتى به بداعي التقرب ان قلت عدم صحة صوم اخر في رمضان لا يكشف عن ان القيد الذي اعتبره الشارع عنوانا له في الواقع ليس الا اختصاصه بهذا الوقت حتى يكفي في وقوعه على وجهه القصد الى ان يصوم غدا قربة الى الله فمن الجائز ان يكون وجه وجوبه احترام هذا الشهر وتعظيمه او غير ذلك من العناوين الموقوفة على القصد الى صومه بعينه لا بمجرد حصول الصوم فيه وان لم يكن بعنوانه المخصوص به مقصودا له قلت لم يثبت علينا الا وجوب صوم رمضان قربة الى الله واحتمال كون الغرض الباعث على ايجابه ايجاده على وجه

ما يكفي في نية رمضان نية صوم الغد

تحقيقات فروع للنية

يحصل به تنظيم هذا الشهر اوغيره من العناوين المتوقفة على ايقاعه بعنوان كونه من رمضان لا يكفي في لزوم ايقاعه بهذا الوجه كما يتضح ذلك بمراجعة ما حققناه في نية الوضوء حيث بينا هنالك ان المرجع لدى الشك في اعتبار شيء من مثل هذه التفاصيل في صحة العبادة هو البراءة نعم لو قلنا بقاعدة الاشتغال اما في مطلق الشك في الشرطية او في خصوص ما كان من هذا القبيل مما يكون راجعا الى كيفية الاطاعة اتجه القول باعتبار التعيين وعدم كفاية قصد القربة كما حكاه في الذخيرة عن بعض ولكن المبنى ضعيف فالمتجه ما عرفت خصوصا مع ما عرفت من انه قد يقال بانه نوع من التعيين وان لا يخلو ذلك عن تامل فلهذا تامل وهل يكفي ذلك في النذر والمعين قيل كما عن المرتضى وابن ادريس نعم وعن الفاضل في المنتهى تقويته واعتمد عليه في المدارك لانه زمان تعين بالنذر للصوم فكان كشهر رمضان واختلافهما باصالة التعيين وعرضيته لا يقتضي اختلافهما في هذا الحكم ولكنك عرفت ضعف هذا الدليل وان تعينه بالاصالة فضلا عن كونه بالعرض لا يغني عن تعيينه بالقصد ولذا لا يكفي قصد القربة في صلوة الفريضة في وقتها المختص وان قلنا بانه لا يصح فيه غيرها مطلقا اللهم الا ان يقال برجوعه الى قصد التعيين كما قيل بذلك في رمضان وهو لا يخلو عن تامل وقيل لا وهو الاشبه لانا لو سلمنا ان العزم على ان يصوم غدا قربة الى الله مرجعه لدى التحليل الى العزم على ايجاد القسم الخاص الذي يصح التقرب به فانما يجدي ذلك في مثل شهر رمضان الذي يتعين فيه صومه ولا يقع فيه صوم اخر واما في النذر المعين فالزمان في حد ذاته صالح لسائر انحاء الصوم فلو غفل عن نذره ونوى قسما اخر من الصوم فلا مانع عن صحته بل قد يقال بذلك مع العمد ايضا وان اثم بمخالفة النذر وهو وان لا يخلو عن تامل ولكنه لا تامل في صحته مع الغفلة عن النذر لان تعلق النذر بصوم ذلك اليوم لا يصلح مانعا عن صحة صوم تطوعا او نيابة عن ميت او نحو ذلك لدى الغفلة عن نذره كما نفرته في محله فلا ينحصر الصوم المقرب بالنسبة اليه في خصوص صوم النذر نعم لو قيل بانه لا يصح منه صوم اخر اصلا ولو مع الغفلة عن نذره اتجه دعوى رجوعه الى قصد التعيين ولكن المبنى ضعيف مع ما في اصل الدعوى من التامل كما تقدمت الاشارة اليه ولابد فيما عداهما اي ما عدا شهر رمضان والنذر المعين من نية التعيين وهو القصد الى الصوم المخصوص كالقضاء والكفارة والنافلة والنذر ونحوه بلا خلاف فيه كما ادعاه بعض وعن المعتبر ان على ذلك فتوى الاصحاب وعن التذكرة دعوى الاجماع عليه صريحا فلو اقتصر على نية القربة وذهل عن تعيينه لم يصح لانه فعل مشترك صالح لان يقع على وجوه فلا ينصرف الى شيء منها ما لم يعينه بالقصد ولا امر بالصوم المطلق حتى يقع امتثالا له وعن الشهيد في البيان الخلاف في الندب المعين كايام البيض فالحقه بالواجب المعين في عدم افتقاره الى التعيين بل حكي عنه ثاني الشهيدين في الروضة انه الحق به في بعض تحقيقاته مطلق المندوب لتعينه شرعا في جميع الايام الا ما استثني فيكفي فيه نية القربة واستحسنه هو وتبعه في الذخيرة وفي المدارك بعد نقل ذلك عن الشهيدين قال ولا باس به خصوصا مع براءة ذمة المكلف من الصوم الواجب اقول قد عرفت آنفا ان ما نسب الى المشهور هو الذي يقتضيه التحقيق ان بنينا على ان صوم التطوع كصوم الكفارة والنذر وغيره قسم خاص من الصوم وليس جنس الصوم من حيث هو متعلقا لامر شرعي بل هو قدر مشترك بين الانواع المطلوبة شرعا واما على ما اخترناه من ان طبيعة الصوم من حيث هي لا بوصف زائد عليها هي التي اوجبها الشارع في شهر رمضان وندب اليها في سائر الايام عدا الاوقات التي حرم صومها وان للصوم من حيث احكاما مختلفة باختلاف ازمنة وقوعه وله احكام اخر متعلقة به لا من حيث هو بل باعتبارات اخر خارجة عن حقيقته ككون وقوعه نيابة عن ميت او كفارة او وفاء بالنذر وشبهه فالمتجه ما ذكره الشهيد في بعض تحقيقاته كما تقدمت الاشارة اليه وسياتي لذلك مزيد توضيح في مسئلة الصوم تطوعا لمن عليه القضاء ولابد من حضورها اي النية عند اول جزء من الصوم او تبييتها مستمرا على حكمها كغيره من العبادات المشروطة بالنية حيث يعتبر في صحتها حصولها بجملتها من اولها الى اخرها بقصد الاطاعة فلابد فيه وفي غيره مما يعتبر فيه حصوله بعنوان الاطاعة من ارادة تفصيلية ناشئة من تصور الفعل وغايته باعثة على اختياره بهذا العنوان مقارنة لاول زمان الاخذ فيه او متقدمة عليه بشرط بقاء حكمها اي باعثيتها على اختيار الفعل الى الغاية المتصورة وقد اشرنا في صدر المبحث الى ان بقاء اثرها فيما لو كان المنوي فعلا وجوديا يتوقف على بقاء مرتبة من مراتبها في النفس بنحو من الاجمال صالحة لبعث الفاعل على اختياره وهذا هو الذي نسميه بالداعي واما في الصوم ونحوه مما كان المنوي تركا فعل فلا حاجة الى ذلك بل يكفي بقاؤها في النفس شأنا بحيث مهما عرضها الالتفات التفصيلي وجدتها باقية غير مرتدع عنها فلا ينافيه عروض الغفلة والنوم بل ربما كان من مقتضياته كما اوضحناه فيما سبق ونبهنا فيما تقدم على انه ليس للنية زمان شرعي كي نتكلم في وقتها بل على تحققها قبل الفعل واستمرار حكمها الى ان يتحقق الفراغ من الفعل كما حققناه في نية الوضوء خلافا لظاهر كلمات اكثر القدماء بل المشهور وان لم يكن مجمعا عليه فيما بينهم حيث انهم اعتبروا في سائر العبادات كونها صادرة عن نية تفصيلية مقارنة لاول اجزائها عدا الصوم فلم يعتبروا فيه هذا الشرط لكونه بالنسبة الى الصوم مخالفا للضرورة فضلا عن منافاته لقاعدة نفي الحرج فان تحصيل المقارنة غالبا اما متعذر او متعسر فاجازوا تبييتها في اي جزء من الليل مستمرا على حكمها من باب التوسعة والتسهيل على ما يقتضيه قاعدة في باب العبادات من اشتراط المقارنة وحكي عن بعض العامة تخصيصها بالنصف الاخير فكان محط نظره كون جواز التقديم لمكان الحرج والضرورة وهي تتقدر بقدرها وهو بناء على كون الحكم مخالفا للاصل لا يخلو عن وجه لولا قضاء ضرورة الشرع بجواز النوم من اول الليل الى طلوع فجر اليوم الذي وجب صومه من رمضان او غيره وكيف كان فالحق ما عرفت من انه ليس للنية في شيء من العبادات فضلا عن الصوم محل شرعي تعبدي بل محلها عقلا قبل الفعل بشرط تاثيرها في وقوعه منويا فعلى هذا

الاشبه عدم كفاية نية صوم الغد في النذر والمعين

لو اقتصر على نية القربة في غير المعين لم يصح

يعتبر كون النية مع اول الصوم او تبييتها

روايات تجديد نية الصوم قبل الزوال

يجوز تقديمها على الليل ايضا بعد فرض استمرار حكمها الى زمان حصول الفعل ولكن استمرار حكمها من اليوم السابق الى الغد لا ينفك غالبا عن عروض الالتفات تفصيلي في الليل فيصير ارادة فعلية لانه من لوازم بقائها شأنا كما تقدمت الاشارة اليه ولاجل ذلك اعتبرنا تبعا للمشهور تبييتها او ايقاعها في الليل والا فليس لليل من حيث هو خصوصية في ذلك فلو فرض انه عزم من هذا اليوم الذي هو اخر شعبان مثلا ان يصوم الغد الذي هو اول رمضان ونام على هذا العزم ولم ينتبه الى الغد او انتبه ولم يلتفت تفصيلا الى ان الغد من رمضان حتى يتجدد عزمه ولكن كان بحيث لو سئل سائل عما عليه عزمه في صوم الغد لاخبره بذلك كما هو من لوازم استدامتها حكما صح صومه بلا اشكال كما سياتي التصريح به في كلام غير واحد في مسئلة من نوى صوم رمضان قبل حضوره ثم مقتضى القاعدة عدم جواز تاخير النية عن الجزء الاول والا لوقع بعضه بلا نية وهو بناء في كونه عبادة لا يقال ان كونه عبادة لا يقتضي الا اختيار فعل المامور به بقصد اطاعة امره وحيث ان المامور به في المقام هو ترك المفطرات في اليوم صدق عند كونه في الجزء الاخر من اليوم اختيارا بهذا العنوان انه امسك عن الاكل والشرب وسائر المفطرات في هذا اليوم بقصد اطاعة امره لانا نقول المعتبر في صحة العبادات التي اعتبر فيها قصد الاطاعة كون هذا القصد داعيا الى اختيار الفعل المامور به من حين الاخذ به بان يكون جميعه ان كان ذا اجزاء ماتيا به بقصد الاطاعة ولا يكفي فيها اختيارية كله اي مجموعه من حيث المجموع الحاصلة باختيار جزئه الاخير المحقق لصدق حصول المجموع من حيث هو والا لم يختلف الحال في ذلك بين الصوم وغيره من العبادات المركبة المطلوب بها الفعل الوجودي كما لا يخفى والحاصل ان مقتضى القاعدة اشتراط صحة الصوم ووقوعه عبادة بكونه مسبوقا بالنية من غير فرق في ذلك بين صوم رمضان وغيره ولا بين العامد والناسي ويؤيده قوله في النبوي المشهور في كتب الفتاوى لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ولكن ورد اخبار معتبرة مستفيضة بخلاف ما يقتضيه هذا الاصل ومن هنا وقع الكلام في تحديد اخر وقتها منها صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي الحسن عليه السلام في الرجل يبدو له بعد ما يصبح ويرتفع النهار في صوم ذلك اليوم ليقضيه من شهر رمضان ولم يكن نوى ذلك من الليل قال نعم ليصمه وليعتد به اذا لم يكن احدث شيئا وصحيحة محمد بن قيس عن ابي جعفر قال قال علي عليه السلام اذا لم يفرض الرجل على نفسه صياما ثم ذكر الصيام قبل ان يطعم طعاما او يشرب شرابا ولم يفطر فهو بالخيار ان شاء صام وان شاء افطر وموثقة عمار عن ابي عبد الله في الرجل يكون عليه ايام من شهر رمضان ويريد ان يقضيها متى ينوي الصيام قال هو بالخيار الى ان تزول الشمس فاذا زالت الشمس فان كان نوى الصوم فليصم وان كان نوى الافطار فليفطر سئل فان كان نوى الافطار يستقيم ان ينوي الصوم بعد ما زالت الشمس قال لا الحديث وخبر الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام في حديث قال قلت له ان رجلا اراد ان يصوم ارتفاع النهار ايصوم قال نعم وصحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال من اصبح وهو يريد الصيام ثم بدا له ان يفطر فله ان يفطر ما بينه وبين نصف النهار ثم يقضي ذلك اليوم فان بدا له ان يصوم بعد ما ارتفع النهار فليصم فانه يحسب من الساعة التي نوى فيها وصحيحة هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له الرجل يصبح ولا ينوي الصوم فاذا تعالى النهار حدث له راي في الصوم فقال ان هو نوى الصوم قبل ان تزول الشمس حسب له يومه وان نواه بعد الزوال حسب له من الوقت الذي نوى وخبر صالح بن عبد الله عن ابي ابراهيم عليه السلام قلت له رجل جعل الله عليه صيام شهر فيصبح وهو ينوي الصوم ثم يبدو له فيفطر ويصبح وهو لا ينوي الصوم فيبدو له فيصوم فقال هذا كله جائز وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سئلت ابا الحسن موسى عليه السلام عن الرجل يصبح ولم يطعم ولم يشرب ولم ينو صوما وكان عليه يوم من شهر رمضان اله ان يصوم ذلك اليوم وقد ذهب عامة النهار قال نعم له ان يصوم ويعتد به من شهر رمضان ومرسلة احمد بن محمد بن ابي نصر عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له الرجل يكون عليه القضاء من شهر رمضان ويصبح فلا ياكل الى العصر ايجوز ان يجعله قضاء من شهر رمضان قال نعم وخبر ابن بكير عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئل عن رجل طلعت عليه الشمس وهو جنب ثم اراد الصيام بعد ما اغتسل ومضى ما مضى من النهار قال يصوم ان شاء وهو بالخيار الى نصف النهار وصحيحة هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام قال كان امير المؤمنين عليه السلام يدخل على اهله فيقول عندكم شيء والا صمت فان كان عندهم شيء اتوه به والا صام وخبر ابي بصير قال سئلت ابا عبد الله عن الصائم المتطوع تعرض له الحاجة قال هو بالخيار ما بينه وبين العصر وان مكث حتى العصر ثم بدا له ان يصوم وان لم يكن نوى ذلك فله ان يصوم ذلك ان شاء وهذه الاخبار كما تراها صريحة الدلالة على بقاء وقت النية وجواز ايقاعها في اليوم في الجملة فالكلام حينئذ يقع في مواقع الاول في صوم رمضان وشبهه من الواجب المعين بنذر وشبهه والكلام فيه تارة في العامد واخرى في الناسي ومن يحكم من الجاهل بالموضوع او الحكم على اشكال في الاخير كما سياتي التكلم فيه ان شاء الله اما العامد اي العالم الملتفت الى الحكم وموضوعه فلا يجوز له تاخير النية بل عليه تبييتها من الليل بان يكون الصوم من اول اليوم منويا له لخروجه عن موضوع الاخبار او منصرفها واما لو نسيها ليلا بان غفل عن كون الغد رمضان او انه يجب عليه صومه وكان جاهلا بموضوعه بل كذا بحكمه على الاظهر جددها اي اوقعها فيما بينه اي الليل وبين الزوال على معنى انه يجددها حالة الذكر على الفور في هذه المدة لان لا يخلو جزء من النهار من النية اختيارا الا ان له ان يتراخى بها اليه فان هذا مما لا يساعد عليه دليل واما جواز تجديد النية عند تذكره فمما لم ينقل الخلاف فيه الا عن ظاهر ابن ابي عقيل من انه لم يفرق بين العامد والناسي في بطلان الصوم مع الاخلال بالنية من الليل وهو وان كان مقتضى القواعد لكنه مخالف لما يظهر من كلمات الاصحاب من اتفاقهم في الناسي على انه يجددها الى الزوال بل عن الغنية وظاهر المعتبر والمنتهى والتذكرة دعوى الاجماع عليه ويشهد له مضافا الى ما عرفت ما روي ان ليلة الشك اصبح الناس فجاء اعرابي الى النبي صلى الله عليه وآله فشهد برؤية الهلال فامر النبي صلى الله عليه وآله مناديا ينادي كل من لم ياكل فليصم ومن اكل فليمسك فانه كما يعم الشاك يعم الغافل والجاهل

الصيام شهرا

من نسي النية جددها الى الزوال

الذي يزعم عدم انقضاء شعبان فانه جاز مع الجهل بالموضوع بالطائفة جاز مع النسيان ايضا لعدم الفرق بينهما في المعنى دينه بل هو في الناسي اولى منه في الملتفت الذي يحتمل كونه من رمضان كما هو الغالب في مورد الخبر وضعفه مجبور باشتهاره بين الاصحاب اعتمادهم عليه ويمكن الاستشهاد له ايضا بفحوى ما دل على صحة صوم المريض والمسافر فاذا صح الصوم ممن لم يتنجز عليه التكليف بالصوم بفقد شرائط التكليف فممن لم يتنجز عليه لغفلته او الجهل بموضوعه اولى فليتامل ويمكن الاستدلال ايضا بالاخبار السابقة بدعوى انه يستفاد منها استفادة قطعية ان مهية الصوم من حيث هي لا تتوقف على تبييت النية ولكنها منصرفة عن الواجب المعين الذي يتنجز التكليف به من الليل ولم يكن للمكلف تركه وتاخير النية عمدا سواء كان تعينه عليه بالاصالة كشهر رمضان او صوم اليوم الذي نام عن عشاء ليلته ان قلنا بوجوبه او بالعرض كالنذر المعين او المطلق الذي تضيق زمانه او القضاء المضاق وقته واما ما كان المكلف معذورا في ترك تبييت النية فيه ولو لجهله بالحكم كان لم يعلم بوجوب الصوم على من نام عن العشاء فعلم به بعد ان اصبح ولم تكن تناول المفطر فلا نسلم انصراف بعض الاخبار المطلقة عنه كما انا لا نسلم انصراف ما ورد في القضاء او النذر عن النذر المعين والقضاء المضيق الذي لم يلتفت المكلف اليه الا بعد الصبح ولو سلم الانصراف فهو بدوي منشأه ندرة الوجود ولو سلم وروده في خصوص الواجب الموسع نقول انه يستفاد منها حكم المضيق لدى كان المكلف معذورا في تركه للتبييت بالفحوى وتنقيح المناط ولذا لو قال المجتهد المقلد به انه يجوز تجديد نية الصوم في اليوم واحتسابه عما وجب عليه بنذر او كفارة او قضاء فهم من ذلك تعينه عليه عند تضيق الوقت عدم قدرته عن الخروج عن عهدة التكليف بذلك الواجب الا في هذا اليوم وكيف كان فلا شبهة في الحكم بعد عدم معروفية الخلاف فيه اعتمادا بما عرفت واما انتهاء وقتها عند الزوال فهو المشهور بين الاصحاب في الصوم الواجب كما يدل عليه موثقة عمار المتقدمة بل وكذا صحيحة هشام بن سالم فانها تدل على ان النية بعد الزوال لا تؤثر في احتسابه صوم يوم كامل حتى يصح وقوعه قضاء من رمضان او اداء لواجب آخر وهذه الصحيحة حملها على النافلة القابلة لان يحسب من الوقت الذي نوى وكذا قوله عليه السلام في خبر ابن بكير المتقدم هو بالخيار الى نصف النهار اذ المراد بالصوم المفروض موضوعا في هذا الخبر اما مطلقه كما هو الظاهر او خصوص الواجب وخصوص المندوب اما على الاولين فيدل على المدعى بمنطوقه وعلى الاخير فبالفحوى عدم القول بالفصل ولكن يتم الاستدلال به ان قلنا به في النافلة والا فلا يصح الاخذ بمفهومه وطرح منطوقه او ارتكاب التاويل فيه كما هو واضح ويظهر من ابن الجنيد القول بجواز تجديدها بعد الزوال ايضا حيث حكي عنه انه قال ويستحب للصائم فرضا ونفلا ان يبيت الصيام من الليل لما يريد به وجائز ان يبتدئ بالنية وقد بقي بعض النهار ويحتسب به من واجب اذا لم يكن احدث ما ينقض الصيام ولو جعله تطوعا كان احوط انتهى فانه باطلاقه يعم ما بعد الزوال ايضا وحكي عن المفاتيح والذخيرة موافقته لصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج ومرسلة احمد بن محمد بن ابي نصر البزنطي المتقدمتين اللتين وقع في اوليهما التصريح في السؤال بذهاب عامة النهار وفي ثانيتهما التصريح بانه لا يأكل الى العصر ايجوز ان يجعله قضاء وفي احتمال ان يكون المراد بذهاب عامة النهار صيرورته قريبا من الزوال بملاحظة ان من طلوع الفجر الى الزوال اقرب الى اكثر مما بعده مع كونه في حد ذاته في غاية البعد لا يصح تنزيل اطلاق الجواب عليه كما ارتكبه غير واحد في مقام توجيه الخبر وتطبيقه على مذهب المشهور كان ما ذكروه في توجيه الخبر الثاني بتنزيله على من ترك الاكل الى العصر بنية جنس الصوم ثم بدا له بعد العصر ان يجعله قضاء من شهر رمضان لا يخلو ايضا عن بعد مع ان الالتزام بجواز احتسابه قضاء بعد العصر بناء على اعتبار قصد عنوانه في سقوط التكليف به ليس باهون من الالتزام بجواز تجديد النية راسا فالانصاف ان الخبرين ان لم نقل بابائهما عن مثل هذه التاويلات فلا اقل من ان التصرف فيهما بارجاعهما الى ما لا يأباه في المشهور ابعد من صرف الاخبار التي اوردناها دليلا للمشهور الى ما لا يأباه هذين الخبرين بحمل ما فيهما من التحديد بالزوال حدا للصوم الكامل الذي لا منقصة فيه كما ربما يشهد له قوله عليه السلام في صحيحة هشام بن سالم وان نواه بعد الزوال حسب له من الوقت الذي نواه اذ الظاهر انه لم يقصد به تبعض الصوم بل عدم استحقاقه الاجر الا بهذا المقدار وقد ورد هذا المضمون في صحيحة ابن سنان المتقدمة ايضا مع ان المنساق من موردها ارادة ما قبل الزوال الذي لا شبهة في صحته والحاصل ان ارتكاب التاويل في تلك الاخبار بارجاعها الى ما لا يأباه في الخبرين الاخيرين اهون من عكسه بالنظر الى نفس الاخبار من حيث هي ولكن يشكل الالتزام به بعد اعتبار المشهور على ظواهر تلك الاخبار واعراضهم عن هذين الخبرين حتى ان بعضا منهم رموهما بالشذوذ واخرين منهم ارتكبوا تاويلا بعيدا فيهما فرارا عن طرحهما الا انا لو لم نقل بان اعراض الاصحاب عن خبر يسقطه عن الحجية فلا اقل من ان يورث وسوسة في النفس تمنعها عن تحكيمه على سائر الادلة المعتبرة المنافية له هذا مع ان ارتكاب التاويل في موثقة عمار بحملها على الكراهة بالنسبة الى ما بعد الزوال كما هو محصل الجمع المزبور لا يخلو عن بعد اذ لا وقع لسؤاله ثانيا عن انه هل يستقيم ان ينوي الصوم بعد ما زالت الشمس بعد ان اجابه الامام عليه السلام اولا بتجديد وقت النية الى الزوال ورفع عليه قوله فاذا زالت الشمس فان كان نوى الصوم فليصم وان كان نوى الافطار فليفطر الا بملاحظة احتمال ارادة الكراهة الغير المنافية لصحة الصوم من قوله ثانيا بحسب الظاهر ليس الا عن صحته ولو على سبيل المرجوحية فهذه الموثقة لدى التامل كالنص فيما ذهب اليه المشهور فالحق ان الاخبار متعارضة والترجيح مع الموثقة المعتضدة بالشهرة وغيرها مما عرفت ولو زالت الشمس فات محلها واجبا كان الصوم كما عرفت او ندبا على قول وقيل يمتد وقتها الى الغروب لصوم النافلة اي الى قرب منه بان يبقى بعد النية من الزمان ما يمكن صومه لا ان يكون انتهاء النية مع انتهاء النهار والاول على ما ادعاه المصنف ره اشهر وفي المدارك نسبه الى الاكثر وفي المسالك الى المشهور ولعل منشأ هذه النسبة اطلاق كلمات كثير منهم والا فقد حكي القول

فوات وقت نية الصوم بالزوال وبقاؤه الى الغروب

بالامتداد الى الغروب عن السيد والشيخ في المبسوط والحلي والعلامة والشهيد بل عن الانتصار والغنية والسرائر الاجماع عليه وعن المنتهى نسبته الى الاكثر وكيف كان فهذا هو الاقوى كما صرح به غير واحد من المتاخرين ان لم يكن جميعهم كما يدل عليه صحيحة هشام ورواية ابي بصير المتقدمتان ففي اوليهما التصريح بانه ان نواه بعد الزوال حسب له من الوقت الذي نوى وفي ثانيتهما وان مكث حتى العصر ثم بدا له ان يصوم وان لم يكن نوى ذلك فله ان يصوم ذلك ان شاء مع ورود الثانية في خصوص النافلة وكون النافلة بالخصوص هي القدر المتيقن من اطلاق اوليهما ويشهد له ايضا اطلاق صحيحة محمد بن قيس المتقدمة واستدل للقول الاخر بقوله عليه السلام في خبر ابن بكير المتقدم الوارد فيمن طلعت عليه الشمس وهو جنب يصوم ان شاء وهو بالخيار الى نصف النهار وفيه ما لا يخفى من عدم صلاحيته لمكافئة ما عرفت لا سندا ولا دلالة لا خصوصا مع صلاحية صحيحة هشام بمدلولها النصي قرينة لصرف هذه الرواية عن ظاهرها كما هو واضح وربما يستدل له ايضا بالصحيحة المزبورة بجعل قوله عليه السلام حسب له من الوقت الذي نوى كناية عن فساد الصوم وفيه ما لا يخفى ثم انك قد عرفت عدم اختصاص هذا الحكم اي امتداد وقت النية الى الزوال او الغروب بالناسي فيما عدا الواجب المعين فما يوهمه عبارة المتن من اختصاصه به مطلقا غير مراد جزما بل الاخبار باسرها واردة اما في خصوص العامد وانه هو القدر المتيقن من منصرفها كما تقدمت الاشارة اليه ولو نوى من الليل او بعد طلوع الفجر صوما غير معين ثم نوى الافطار ولم يفطر كان له تجديد النية ما لم يفت محلها الا ان يبني على ان العزم على الافطار مفسد للصوم وان لم يتناول مفطرا كما سياتي التكلم فيه فليس الا ارتفاع اثر النية السابقة بواسطة العزم على الخلاف ووقوع الامساك الحاصل في هذا الجزء من الزمان بلا نية وهو غير قادح بعد دلالة الاخبار المتقدمة على عدم اشتراط صحة الصوم بالنية التامة وان لم يطعم طعاما او يشرب شرابا ولم يفطر له ان ينوي ما بينه وبين الزوال او الى العصر اذ غايته صيرورته كغير العازم على الصوم او العازم على من الليل وتوهم ان الاخبار واردة في غير مثل الفرض فيجب في الحكم المخالف للاصل الاقتصار على مورد النص مدفوع بان انسباق غير هذا الفرض الى الذهن من مورد الاخبار او كونه مفروضا في السؤال الواقع فيهما انما هو لانس الذهن به في مقام تصور الموضوع والا فهو ليس من الخصوصيات الملحوظة قيدا في موضوعيته فلا يتبادر من الاخبار الا ارادة بيان توسعة وقت النية التي هي شرط في صحة الصوم وانه يمتد وقتها الى الزوال فيفهم من ذلك حكم مثل الفرض بالفحوى لان النية السابقة ان كانت مجزية فيها والا فلم يفت محلها بنص هذه الاخبار واحتمال ان يكون قصد الافطار المسبوق بنية الصوم مفسدا كالاكل والشرب مع وهنه في حد ذاته لو لم ندع القطع بفساده مدفوع بمخالفته للاصل وظواهر ما دل على حصر المبطلات فيما عداه هذا مع ان كون الحكم في حد ذاته مخالفا للاصل غير مسلم كما ستشير اليه هذا كله مع ظهور موثقة عمار في ارادة التخيير الاستمراري وجواز العدول عما نواه مطلقا صوما كان او افطارا الى ان تزول الشمس وبعده يقطع الخيار ويتعين عليه المضي فيما نواه كما لا يخفى على المتامل ويؤيده ايضا انه لم يعرف الخلاف فيه من احد نعم ذكره في المدارك وغيره على سبيل الاحتمال مع التصريح بضعفه تنبيه قال في المدارك وفاقا لجده في المسالك لو جدد النية في اثناء النهار فهل يحكم له بالصوم الشرعي المثاب عليه من وقت النية او من ابتداء النهار او يفرق بين ما اذا وقعت النية بعد الزوال وقبله اوجه اجودها الاخير لقوله عليه السلام في صحيحة هشام بن سالم المتقدمة ان هو نوى الصوم قبل ان تزول الشمس حسب له يومه وان نواه بعد الزوال حسب له من الوقت الذي نوى فيه انتهى اقول الظاهر ان المقصود بالرواية نقصانه من حيث الفضيلة واستحقاق الاجر لا كونه صوما من ذلك الوقت والا لكان عليه ان ينوي الصوم بامساكه من هذا الحين مع انه بهذا القصد تشريع وانما المشروع ان ينوي الصوم بترك المفطرات الحاصل من اول اليوم فالنية اللاحقة بالنسبة الى الامساك السابق اما من قبيل اجازة الفضولي بجعله بحكم المنوي او انه يكتفي من المكلف الشارع بها ان حقيقة الصوم هي ترك المفطرات في مجموع النهار مع النية بان يكون مجموعه من حيث المجموع اختياريا له بعنوان الاطاعة لا كل جزء من اجزائه كما تقدم تصويره في صدر المبحث فصوم يوم الجمعة مثلا ليس الا كما لو نذر ان لا يدخل في يوم الجمعة دار زيد او لا يتكلم معه فلو غفل عن نذره ولم يلتفت الا بعد الزوال من ذلك اليوم فان حصل منه مخالفة نذره وهو الدخول في دار زيد في زمان غفلته فقد سقط التكليف بالوفاء بالنذر بحصول مخالفته لا عن قصد والا فعليه تركه فيما بقي من النهار ويحصل به عنوان الوفاء ويستحق اجره فكذلك فيما نحن فيه فمن اصبح ولم يتناول شيئا من المفطرات حتى ارتفع النهار او الى العصر ثم بدا له ان يصوم ذلك اليوم وتركها اختيارا في بقية النهار صدق عليه انه ترك الاكل والشرب في هذا اليوم عمدا بقصد اطاعة الامر به فلنا ان نقول ان امتداد وقت النية في صوم النافلة الى العصر على وفق الاصل اذ لا دليل على انه يعتبر في مهية الصوم من حيث هي ازيد من اختيار ترك المفطرات في اليوم الذي يؤتى به صوما قربة الى الله تعالى فما دام باقيا بصفة القدرة على ايجاد شيء من المفطرات في اليوم صح له اختيار تركه بقصد القربة واطاعة الامر بصوم هذا اليوم ولا يقاس ذلك بالعبادات المركبة المطلوب بها الفعل كالصلوة والوضوء ونحوه مما يتوقف اطاعة امره عرفا وعقلا على القصد اليه من حين التلبس به اذ الفعل الوجودي لا يتصف بصدوره عن عمد واختيار الا اذا كان القصد مؤثرا في ايجاد مهيته التي هي عبارة عن هذه الاجزاء المجتمعة والا فلا يصدق عليه انه صدر عن قصد بل يفكك عن ابعاضه فيقال بعضه صدر عن قصد وبعضه لا عن قصد اما المجموع من حيث المجموع الذي يقوم به اسم المركب فلا يصدق عليه انه صدر عن قصد ولكن المطلوب بالاوامر المتعلقة بالافعال المركبة الوجودية بمقتضى ظواهر ادلتها انما هي ماهية تلك الافعال التي قد تشير الى افهام اجزائها الاجزاء بصورها الهيئة التركيبية المتقومة بها والا فيصير حالها حال ما نحن فيه في انه يكفي في اطاعة امرها احداث الهيئة التركيبية وان لم يكن صدور شيء من اجزائها اختياريا فضلا عما لو كان بعضها كذلك ولكن ذلك خلاف ظواهر ادلتها كما تقدمت الاشارة اليه واما ترك

حكم تجديد النية الى الزوال او الغروب في صورة نوى الخلاف

تنبيه

الاكل ونحوه من الصبح الى الليل الذي هو معنى الصوم فحوا امر عدمي وليس له حقيقة متأصلة ولا اجزاء حقيقية حتى يتوقف اختياريته على اختيارية اجزائه وانما يتصف بالاختيارية والمقدورية المصححة لتعلق التكليف به ايجابا او تحريما تبعا للمقدورية ما اضيف اليه هذا العدم فاذا كان المكلف قادرا على ايجاد مسمى الاكل في يوم الجمعة مثلا ولو في جزء منه صح ان يتعلق به التكليف فعلا او تركا فاذا تعلق التكليف بفعله يصير فعله واجبا موسعا من اول الصبح الى الغروب ونقيضه وهو تركه في مجموع هذه المدة حراما معينا واما تركه في بعض هذه المدة اي بعض فرض فهو من حيث هو ليس بحرام سواء كان في اول اليوم او آخره ولكن اذا انحصر القدرة على اداء الواجب في زمان خاص من ذلك اليوم كان غفل عنه الا في آخر الوقت او لم يتمكن من فعله مثلا الا في اول الزوال وتركه في ذلك الوقت عمدا مع علمه بعدم قدرته عليه الا في آخر الوقت او لم يتمكن من فعله مثلا الا في اول الزوال الى آخر تركه في ذلك الوقت عمدا مع علمه بعدم قدرته عليه الا في هذا الوقت فقد تحقق موضوع الحرام وهو الترك في مجموع هذا اليوم متصفا بالاختيار والا لقبح العقاب عليه فكان الترك في آخر زمنه القدرة على الفعل يجعل الترك في مجموع اليوم اختياريا موجبا لاستحقاق العقاب عليه على تقدير حرمته فكذلك يجعله اختياريا موجبا لاستحقاق الثواب عليه على تقدير وجوبه حصوله بقصد اطاعة الامر بتركه في هذا اليوم فلاحظ وتدبر فانه لا يخلو عن دقة وكفاك شاهدا للفرق بين الصوم وغيره من العبادات انه لا يتوهم احد صحة سائر العبادات الوجودية عند صدور بعضها بلا شعور وقصد بخلاف الصوم فلو قيل للعامي في يوم الغد مثلا بعد ارتفاع النهار ان لصومك هذا اليوم كذا وكذا من الاجر ولم يكن قد تناول مفطرا الى ذلك الوقت يقع في ذهنه لا محالة احتمال جواز تجديد نيته من ذلك الحين فيسئل عن حكمه ولذا كثر السؤال عن مثله في الاخبار ولم يرد بمثل ذلك في سائر العبادات وكيف كان فلا يهمنا ابداء الفارق بين الصوم وغيره بعد حرمة القياس وعدم قيام دليل يعتد به على توقف ماهية الصوم على ازيد من القصد المركوز والمرجع في مثله البرائة عن الكلفة الزائدة كما حققناه في محله وقد ما سطرنا فيما بيناه في نية الوضوء من كتاب الطهارة واما ما دل على انه لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل فمخصوص بالواجب المعين للعامد نصا واجماعا كما عرفت فمقتضى الاصل فيما عداه امتداد وقت نيته الى الغروب لكن الرواية بعدم جواز تأخيرها عن الزوال في الصوم الواجب لموثقة عمار وغيرها مما عرفت قلنا ما قيل يختص رمضان بجواز تقديم نيته عليه ولو سها عند دخوله فصام كانت النية الاولى كافية حكى هذا القول عن الشيخ في الخلاف والنهاية والمبسوط وقد عرفت في المبحث السابق صحة هذا القول و عدم اختصاصه برمضان ولعل ما في كلام الشيخ من تخصيصه برمضان للجري مجرى العادة من عدم حصول العزم على سبيل الجزم فيما عداه غالبا قبل حضور وقته بايام مع استدامة حكمه على الوجه الذي عرفت اعتباره في تأثير النية السابقة في اسناد الفعل اليها واتصافه بوقوعه عن قصد بخلاف صوم رمضان فان كل مكلف لدى الالتفات الى قرب الشهر ما لم يخبر في نفسه المعصية ينوي صومه ويشتغل ذهنه بتهيئة مقدماته ويبقى هذه النية مغروسة في نفسه حقيقة او حكما الى حين حضوره وقد عرفت انه لا يشترط في صحة العبادة ازيد من ذلك لا انه لا بد الارادة التفصيلية التي يتوقف عليها صحة العبادة واتصافها بحصولها عن نية زمان موقت شرعي فليس جواز تقديم النية في الصوم بهذا المعنى الذي هو محل الكلام مخالفا للاصل فالتفكيك بين الجزء الاول من الليل والجزء الاخير من اليوم السابق المتصل بهذا الجزء فاسد نعم يتجه هذا التفصيل لدى القائلين باشتراط العبادات بمقارنة هذه الارادة التفصيلية التي هي شرط عقلي لوقوع الفعل بداعي التقرب لاول زمان التلبس بالفعل وان جواز التقديم في الصوم على خلاف الاصل يقتصر فيه على مورد الثبوت ولكنك عرفت فساد المبنى كما انك عرفت وجه ما فرعه الشيخ على مختاره من الصحة على تقدير السهو والغفلة عن تجديدها في الليل لا طلاقا حيث قال في ما حكي عن مبسوطه ما لفظه نية القربة يجوز ان يكون متقدمة فاذا كان من نية صوم الشهر اذا حضر ثم دخل عليه الشهر ولم يجددها لسهو لحقه او اغماء كان صومه صحيحا فان كان ذاكرا فلا بد من تجديدها انتهى حيث ظهر لك ان شرط تأثير النية السابقة في صحة العمل اللاحق واتصافه بوقوعه منويا استدامتها حكما ولا تكون كذلك الا اذا كانت مغروسة في النفس على وجه لو التفت المكلف تفصيلا الى الفعل الذي نواه لوجد نفسه عازمة عليه وليس المراد بتجديدها الا هذا المعنى لا التكليف في احضار صورها مفصلة في الذهن وكيف كان فالنية السابقة اذا كانت كذلك فهي مجزية في صحة الصوم سواء كانت في الليل او قبلها وان لم تكن كذلك فهي غير مجدية مطلقا ولو كانت حاصلة في الليل بل متصلة بالفجر ما لم تبق بهذه الصفة الى الغروب وكذا يظهر بالتدبر فيما اسلفنا صحة ما قيل من انه يجزيه نية واحدة لصيام الشهر كله كما عن الشيخ والسيد وابي الصلاح وسلار وابن ادريس وغيرهم بل عن المنتهى نسبته الى الاصحاب من غير نقل خلاف فيه وربما تكلف بعض في توجيهه بجعل صوم الشهر كله بمنزلة عبادة واحدة ذي اجزاء فالنية الحاصلة في اول الشهر المتعلقة بالمجموع بمنزلة نية الصلوة المتعلقة باجزائها ولا يخفى ما فيه كان مثل هذه التوجيهات والتكلفات صدرت من القائلين بالاخطار واما على القول بكفاية الداعي الذي مرجعه الى ما حققناه فيما سبق فلا وقع لمثل هذه الكلمات والتعرض لمثل هذه الشرائط اذ العبرة في صحة العبادة حينئذ باقترانها بالداعي المغروس في النفس حال الفعل حقيقة او حكما بحيث يصح اسناد الفعل الى اختيار المكلف بعنوان الاطاعة لا بالارادة التفصيلية الحاصلة قبله القابلة لان يقع النزاع في وقتها التي هي شرط عقلي لايقاع الفعل بهذا العنوان وقد اشرنا فيما سبق الى الفرق بين الصوم وغيره من العبادات المطلوب بها الفعل من انه يعتبر في سائر العبادات وجود الداعي الذي هو اثر تلك الارادة التفصيلية الباعثة على اختيار الفعل في وقته فعلا ويكفي في الصوم بقائه في النفس شأنا بحيث لا ينافيه الغفلة والنوم فلا تغفل ولا يقع في شهر رمضان صوم غيره واجبا كان او ندبا من المكلف بصومه وغيره كالمسافر

ونحوه على المشهور خلافا لما حكي عن الشيخ في المبسوط من انه قال لو كان مسافرا سفر القصر فصام بنية رمضان لم يجزه وان صام بنية التطوع كان جائزا وان كان عليه صوم نذر معين ووافق ذلك شهر رمضان فصام عن النذر وهو حاضر وقع من رمضان ولا يلزمه القضاء لمكان النذر وان كان مسافرا وقع عن النذر وكان عليه القضاء لرمضان وكذا ان صام وهو حاضر بنية صوم واجب عليه غير رمضان وقع عن رمضان ولم يجزه عما نواه وان كان مسافرا وقع عما نواه انتهى اقول ما ذكره بالنسبة الى الحاضر من انه لو نوى صوم النذر او غيره يقع من رمضان انما يتجه بناء على انه لا يعتبر في ماهية صوم رمضان عدا ترك المفطرات فيه بنية التقرب ولو باطاعة امر آخر وهي غير امره الواقعي المنجز عليه وهذا ينافي الالتزام بصحته من المسافر اذا نوى به التطوع او صوما آخر غير صوم رمضان دون ما قصد صوم رمضان فان ما يقع من المسافر في الحقيقة ليس الا صوم رمضان فالمسافر اذا قصد اليوم الاول من شهر رمضان ان يصوم تطوعا فان جاز له ذلك فمآله الى ان صوم رمضان يجب على الحاضر ويستحب للمسافر فيكون جواز تركه للمسافر حينئذ رخصة لا عزيمة كما زعمه العامة وعلى هذا التقدير يمتنع ان يجب عليه قضائه بعد ان اتى به في وقته صحيحا الا ان تلتزم ان الحضور شرط في ماهية صوم رمضان الذي تعلق به امر وجوبي فما يقع من المسافر موضوع آخر متعلق لامر ندبي او الزامي ناش من الامر بالوفاء بالنذر او الكفارة او غير ذلك لا الامر الوجوبي المتعلق بصوم رمضان فكان الحضور كالبلوغ شرط لوجوب صوم رمضان عليه لا من مقومات ماهية صومه وكيف كان فالحق انه ان بنينا على اتحاد ماهية الصوم من حيث هي وان اختلافها انما هو بالنسبة الى احوال المكلف او ازمنة وقوعها الموجبة لاختلاف احكامها من حيث الوجوب والحرمة والاستحباب وبالاضافة الى العناوين الطارية الخارجة عن حقيقته كما قويناه فيما سبق او قلنا بان اقسام الصوم وان كانت انواعا مختلفة الا ان الفصل الذي يمتاز به صوم رمضان عما عداه انما هو باضافته الى زمانه لا بامر آخر زائد على مفهوم صومه فلا يعقل ان يقع في رمضان صوم آخر واقعا بصفة المطلوبية ولم يكن عن رمضان بحيث يبقى التكليف بقضائه بعده فان صوم رمضان على هذا التقدير ذاتي لسائر الانواع الواقعة فيه واذا فرض كونه بهذا العنوان الذي هو ذاتي له منهيا عنه يكون نقيضه الذي هو ترك صوم هذا الوقت واجبا فلا يعقل ان يتعلق به تكليف وجوبي او ندبي بسائر الاعتبارات اللاحقة له فانه بالنسبة الى المسافر يصير كصوم العيدين لسائر المكلفين وصوم ايام التشريق لمن كان بمنى والى هذا يؤول استدلال العلامة في محكي المختلف للمدعى بقوله تعالى فمن كان منكم مريضا الآية بتقريب ان ايجاب العدة يستلزم ايجاب الافطار وبقوله عليه السلام ليس من البر الصيام في السفر الى ان قال في الجواب عما ذكر دليلا للجواز من انه زمان لا يجب صومه عن رمضان فاجزائه عن غيره كغيره من الازمنة التي لا يتعين الصوم فيها قال الفرق ان هذا الزمان لا ينفك من وجوب الصوم عن رمضان ووجوب الافطار بخلاف غيره من الازمنة ولا يجب افطاره في السفر فاشبه العيد في عدم صحة صومه انتهى ويشهد لصحة هذا الاستدلال كما انه يدل على اصل المدعى مرسلة الحسن بن بسام قال كنت مع ابي عبد الله عليه السلام فيما بين مكة والمدينة في شعبان وهو صائم ثم رأينا هلال شهر رمضان فافطر فقلت له جعلت فداك امس كان من شعبان وانت صائم واليوم من شهر رمضان وانت مفطر فقال ان ذلك تطوع ولنا ان نفعل ما شئنا وهذا فرض وليس لنا ان نفعل الا ما امرنا وان بنينا على ان صوم رمضان قسم خاص من الصوم ممتاز عما عداه من الانواع بالذات كفريضة الصبح الممتازة عن سائر الفرائض والنوافل بالذات فمقتضى الاصل عند عدم تنجز التكليف به ولو لغفلة او نسيان صحة غيره ووقوعه عما نواه مطلقا ولو في الحضر فضلا عما كان مسافرا الا ان يدل دليل تعبدي على الاجزاء به من رمضان او وقوعه فاسدا او لا ينافي صحته ووقوعه عما نواه على هذا التقدير قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر لان ايجاب العدة على هذا التقدير لا يقتضي الا ايجاب ترك هذا الصوم لا مطلقه الذي هو عبارة عن الافطار كما في العيدين ولكنك عرفت في مسئلة من نوى صوم الغد بنية القربة ضعف هذا البناء مضافا الى شهادة الخبر المتقدم بذلك فما ذهب اليه المشهور من انه لا يقع في رمضان صوم غيره مطلقا هو الاقوى ولكن لا يبعد الالتزام بانه لو نوى فيه غيره واجبا كان او ندبا فان كان ممن يصح منه صوم رمضان صح صومه اجزأ عن رمضان دون ما نواه لما عرفت فيما سبق من انه لا يعتبر في صوم رمضان عدا حصوله بنية التقرب وقد حصل كذلك وخطأ المكلف في تشخيص الامر المنجز عليه وزعمه انه ينوي امتثال امر لا يتحقق له دون الامر المتحقق المتوجه اليه لا يقدح في حصول الفعل على الوجه الذي يتعلق به الطلب اي وقوعه قربة الى الله فيكون مجزيا ولا يتوجه عليه الاشكال بما ذكره في المدارك وغيره ففي المدارك قال في شرح العبارة ما لفظه واطلاق العبارة يقتضي عدم الفرق في ذلك بين الجاهل بالشهر والعالم به وبهذا التعميم صرح في المعتبر اما الوقوع عن رمضان مع الجهالة بالشهر فالظاهر انه موضع وفاق كما اعترف به الاصحاب في صيام يوم الشك بنية الندب وسيجيء الكلام فيه واما مع العلم فهو اختيار الشيخ والمرتضى والمصنف هنا ظاهرا وفي المعتبر صريحا واستدل عليه بان النية المشترطة حاصلة وهي نية القربة وما زاد لغو لا عبرة به فكان الصوم حاصلا بشرطه فيجزي عنه ويشكل بان من هذا شأنه لم ينو المطلق ليصرف الى رمضان وانما نوى صوما معينا فما نواه لم يقع وغيره ليس بمنوي فيفسد لانتفاء شرطه ومن ثم ذهب ابن ادريس الى عدم الاجزاء مع العلم ورجحه في المختلف للتنافي بين نية صوم رمضان ونية غيره ولانه منهي عن نية غيره والنهي مفسد ولان مطابقة النية للمنوي واجبة وهو جيد ولا يتوجه مثل ذلك مع الجهل لخروجه بالاجماع وحديث رفع الخطاء والروايات المتضمنة لاجزاء صيام يوم الشك بنية الندب عن صيام شهر رمضان وفي بعضها تلويح بان العلة في ذلك العذر فيتعدى الى غيره كما سيجيء بيانه ان شاء الله تعالى انتهى كلامه وفيه ان صوم رمضان بعد فرض انه لا يعتبر في حقيقته عدا الامساك في هذا الوقت تقربا الى الله ليس مغايرا لما نواه بل هو عينه ولكنه لم يقصده بهذا

الوجه والمفروض عدم مدخلية هذا القصد في صحته والا لم يكن قصد جنس الصوم قربة الى الله من غير التفات الى الخصوصية مجزيا وكذا قصد غيره مع الجهل برمضان مع ان الخصم معترف بالصحة فيهما وما زعم فارقا بين الموارد من ان الحكم بالصحة مع قصد الجنس لاجل انصرافه الى صوم رمضان ومع الجهل لاجل النص والاجماع ففيه انه لا معنى للانصراف في الامور المنوطة بالقصد بعد فرض عدم كون الخصوصية مقصودة للناوي والا لكان خارجا عن الفرض واما النص والاجماع فيجعلهما كاشفين عن حصول الغرض من الامر بصوم رمضان بالامساك الحاصل فيه بنية التقرب وان لم يكن خصوص امره مقصودا بالامتثال اولى من الالتزام بقيام الماتي به مقام المامور به تعبدا واما حديث رفع الخطاء فلا دخل له بمثل المقام كما لا يخفى على المتامل وقد ظهر بما ذكرنا الخدشة فيما حكاه من الاستدلال على البطلان بالتنافي بين نية صوم رمضان ونية غيره لما عرفت من ان التنافي انما هو بين النيتين مع الخصوصيتين والا فلا ينفك نية صوم في شهر رمضان عن نية صوم رمضان بعد فرض انه لا يعتبر في صوم رمضان عدا الامساك الحاصل فيه بنية التقرب وان لم يكن ملتفتا الى عنوانه واما ما قيل من انه منهي عن نية غيره فنيته تنافي قصد التقرب وامتثال امر الشارع حسن ذاتا فيمتنع صيرورته حراما حتى ينافي صحة الصوم المطلوب منه شرعا فمن زعم جواز صوم الكفارة في رمضان فصام بهذا القصد فان صح عقابه فليس الا للاخلال بصوم رمضان ان قلنا بعدم كونه مجزيا عنه او لامساكه بهذا القصد مع تقصيره في ترك التعلم او على ترك التعلم ونحوه والا فلا يعقل ان يكون قصد الخروج عن عهدة ما زعم كونه مطلوبا للشارع منشأ للمذمة واستحقاق العقاب حتى يعقل ان يتعلق به النهي من حيث هو واما ما ذكره من وجوب موافقة النية للمنوي ففيه انه اول الكلام وانما المسلم وجوب الامساك في ذلك الوقت قربة الى الله فليتامل ولا يجوز ان يردد نيته صومه بين الواجب والندب ولا بين واجبين كالكفارة والنذر او ندبين كمقدمة الاستفتاح والاستسقاء مثلا بناء على مغايرتهما بالنوع بل لا بد من قصد احدهما معينا لما اشرنا اليه في صدر المبحث من انه يشترط في صحة العبادة من قصد التعيين فلا يقع القصد الى احدهما لا بعينه اطاعة لشيء منهما نعم لو كان القدر المشترك بينهما في حد ذاته مطلوبا اتجه صحته ووقوعه امتثالا للامر المتعلق بمطلقه كما ان المتجه صحته صوما فلو ردده بين النافلة والنذر او الكفارة ونحوها بناء على انه لا يعتبر في صوم التطوع عدا قصد التقرب ومصادفته لزمان صالح له كما نفينا البعد عنه في صدر المبحث وعلى جواز التطوع لمن عليه صوم واجب او فرض فيما لم يتنجز التكليف بالواجب لكنه احتمل اشتغال ذمته به فقصد حصول ذلك الصوم على تقدير اشتغال ذمته به والا فالندب ولو نوى في هذا الفرض امتثال امره الواقعي المنجز عليه بالفعل بعد فرض انحصاره في الواقع في احدهما صح بلا اشكال وان قلنا بتعددهما نوعا فان هذا النحو من الترديد غير قادح بعد فرض تعينه في الواقع وتعلق القصد به على ما هو عليه في الواقع وسيأتي مزيد توضيح لذلك في احكام يوم الشك ولو نوى الوجوب اي الوجوب المعهود وهو وجوب صوم شهر رمضان آخر يوم من شعبان مع الشك لم يجز عن احدهما على المشهور وحكي عن ابن ابي عقيل وابن الجنيد والشيخ في الخلاف القول بانه يجزيه واستدل للمشهور بان ايقاع المكلف الصوم في الزمان المحكوم بكونه من شعبان على انه من شهر رمضان يتضمن ادخال ما ليس من الشرع فيه فيكون حراما لا محالة كالصلوة بغير طهارة فلا يتحقق به الامتثال وبجملة من الاخبار منها موثقة سماعة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل صام يوما ولا يدري امن شهر رمضان هو او من غيره فجاء قوم فشهدوا انه كان من شهر رمضان فقال بعض الناس عندنا لا يعتد به فقال بلى فقلت انهم قالوا صمت وانت لا تدري امن شهر رمضان هذا ام من غيره فقال بلى فاعتد به فانما هو شيء وفقك الله له انما يصام يوم الشك من شعبان ولا يصومه من شهر رمضان لانه قد نهي ان ينفرد الانسان بالصيام في يوم الشك وانما ينوي من الليلة انه يصوم من شعبان فان كان من شهر رمضان اجزء عنه بتفضل الله وبما قد وسع على عباده ولولا ذلك لهلك الناس وخبر الزهري المروي عن التهذيب قال سمعت علي بن الحسين عليه السلام يقول يوم الشك امرنا بصيامه ونهينا عنه امرنا ان يصومه الانسان على انه من شعبان ونهينا ان يصومه على انه من شهر رمضان وهو لم ير الهلال وخبره الآخر ايضا عن علي بن الحسين عليهما السلام في حديث طويل قال وصوم يوم الشك امرنا به ونهينا عنه امرنا به ان نصومه مع صيام شعبان ونهينا عنه ان ينفرد الرجل بصيامه في اليوم الذي يشك فيه الناس فقلت له جعلت فداك فان لم يكن صام من شعبان شيئا كيف يصنع قال ينوي ليلة الشك انه صائم من شعبان فان كان من شهر رمضان اجزء عنه وان كان من شعبان لم يضر فقلت وكيف يجزي صوم تطوع عن فريضة فقال لو ان رجلا صام يوما من شهر رمضان تطوعا وهو لا يعلم انه من شهر رمضان ثم علم بذلك لاجزء عنه لان الفرض انما وقع على اليوم بعينه ويستشعر من الخبر الاول ان الاكتفاء به عن صوم رمضان مخالف للاصل ولكن الشارع امضاه من باب التفضل والتوسعة ولكنه يظهر من هذه الرواية وكذا من غيرها من الروايات الآتية انه على وفق الاصل وان المطلوب منه لم يكن الا الصوم في هذا اليوم وقد حصل كما قويناه فيما سبق وخبر سهل بن سعد قال سمعت الرضا عليه السلام يقول الصوم للرؤية والفطر للرؤية وليس منا من صام قبل الرؤية للرؤية وافطر قبل الرؤية للرؤية قال قلت له يا ابن رسول الله ص فما ترى في صوم يوم الشك فقال حدثني ابي عن جدي عن آبائه عليهم السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام لان اصوم يوما من شعبان احب الي من ان افطر يوما من شهر رمضان ويستكشف من هذه الاخبار ان ما ورد في جملة من الاخبار من النهي عن صوم يوم الشك على الاطلاق اريد به النهي عنه بعنوان الوجوب انه من صوم رمضان منها صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام في الرجل يصوم اليوم الذي يشك فيه من رمضان فقال عليه قضاؤه وان كان كذلك ويحتمل كونه من رمضان متعلقا بيصوم فعلى هذا يكون السؤال راجعا عن خصوص الفرض الذي ورد النهي عنه وعلى تقدير تعلقه بيشك ايضا يحمل على ارادته بقرينة ما عرفت وخبر هشام بن سالم

عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال في يوم الشك من صامه قضاه وان كان كذلك يعني من صامه على انه من شهر رمضان بغير رؤية قضاه وان كان يوما من شهر رمضان لان السنة جاءت في صيامه على انه من شعبان ومن خالفها كان عليه القضاء هكذا حكي عن التهذيب فيحتمل كون التفسير من كلام الشيخ او احد الرواة وخبر الحسين بن زيد عن الصادق عن آبائه عليهم السلام ان رسول الله ص نهى عن صيام ستة ايام يوم الفطر ويوم الشك ويوم النحر وايام التشريق وخبر الاعشى قال قال ابو عبد الله عليه السلام نهى رسول الله ص عن صوم ستة ايام العيدين وايام التشريق واليوم الذي يشك فيه من شهر رمضان وخبر عبد الكريم بن عمرو قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اني جعلت على نفسي ان اصوم حتى يقوم القائم فقال لا تصم في السفر ولا العيدين ولا ايام التشريق ولا اليوم الذي يشك فيه في الوسائل بعد ان رواه عن الشيخ باسناده قال ورواه الصدوق باسناده ورواه في المقنع ايضا كذلك ورواه الكليني عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن كرام قال قلت لابي عبد الله عليه السلام وذكر مثله الا انه قال ولا اليوم الذي يشك فيه من شهر رمضان ولكن في نسخ الجواهر المبسوطة جعل هذه الرواية من تتمة خبر الاعشى ونسب هذه الزيادة الى المقنع فانه بعد ان ذكر خبر الاعشى قال فقال عبد الكريم اني جعلت الحديث ثم قال وعن المقنع روايته بزيادة شهر رمضان انتهى ولعله من سهو قلم الناسخ وخبر ابي خالد الواسطي عن ابي جعفر عليه السلام قال من الحق في رمضان يوما من غيره فليس بمؤمن بالله ولا بي وخبر محمد بن الفضيل عن ابي الحسن الرضا عليه السلام في اليوم الذي يشك فيه الى ان قال ولا يعجبني ان يتقدم احد بصيام يوم وعن الصدوق مرسلا قال كان امير المؤمنين عليه السلام يقول لان افطر يوما من شهر رمضان احب الي من ان اصوم يوما من شعبان ازيده في شهر رمضان وصرح اطلاق النهي عنه في هذه الروايات خصوصا في الروايات التي عد فيها يوم الشك من الايام التي يحرم فيها الصوم الى ارادة مثل الفرض الذي لا يكاد يتفق حصوله في الخارج حيث ان الآتي بصوم يوم الشك في الغالب انما ينوي امتثال الامر المنجز عليه في مرحلة الظاهر المحرز بالاستصحاب والامر الواقعي المتعلق بفعله المعلوم لديه على سبيل الاجمال لا الابهام او الامر بصوم رمضان على سبيل الاحتمال من باب الاحتياط وان كان في غاية البعد الا ان الذي يغلب على الظن كون هذه الاخبار بظاهرها جارية مجرى التقية وكون المراد بها المعنى المزبور على سبيل التورية بل في اغلبها ايماء الى ذلك وكيف كان فان امكن تنزيل هذه الروايات على ارادة المعنى المزبور فهو والا وجب حملها على التقية بعد مخالفتها للاجماع والاخبار المستفيضة الدالة على نفي الباس عن صوم يوم الشك وانه ان صادف شهر رمضان فيوم وفق له والا فليس الا كسائر الايام ولا يتاتى الجمع بينها بالحمل على الكراهة فانه مع اباء اغلب اخبار الطرفين عن هذا الحمل مما لم ينقل القول به عن احد من اصحابنا عدا ما يتوهم من نسبته الى الشيخ المفيد على بعض الوجوه التي لا ينطبق عليه هذه الاخبار وكيف كان فعمدة ما يصح الاستناد اليه للقول المشهور اي بطلان صوم يوم الشك بنية رمضان سواء كان من شعبان او من رمضان انما هو تعلق النهي بايقاعه على هذا الوجه في الاخبار السابقة المعتضدة بالشهرة وعدم نقل خلاف يعتد به فيه والا فيشكل توجيهه بناء على ما نفينا البعد عنه فيما سبق من انه لا يعتبر في صوم رمضان بل ولا في صوم شعبان وغيره من الايام ايضا عدا الامساك الحاصل فيه بقصد القربة وما يقال من ان صوم شعبان غير مقصود له فلا يجزي عنه وان صادفه وصوم رمضان غير منجز في حقه وكونه مطلوبا منه في الواقع لا يجدي في صحة الامتثال وصدق اطاعة امره ما لم يحرز فموضوعه انما يقتضي البطلان لو اعتبرنا مثل هذه الخصوصيات في صحته وقد اشرنا في صدر المبحث الى ان اقامة الدليل على ازيد من اعتبار قصد القربة والاخلاص في صحة الصوم من حيث هو لا يخلو عن اشكال فالقول بصحته كما حكي عن القديمين لا يخلو عن وجه لو اغمض عن النصوص المزبورة وما قيل من انه بهذا القصد تشريع محرم فلا يقع عبادة ففيه انه انما يتجه في حق العالم كما نبه عليه في المدارك وغيره دون الجاهل المعتقد لشرعية عمله مع ان حصول قصد القربة ممن يعلم بعدم مشروعية عمله لا يخلو عن اشكال فالبطلان ح يستند الى فقد نية التقرب لا الى حصول التشريع بل قد يستشكل في امكان حصول العزم على الصوم بنية انه من رمضان حقيقة كما هو حقيقة النية من الشاك في موضوع الامر من باب الاحتياط الذي لا يبعد دعوى خروجه عن منصرف النصوص الفارقي اللهم الا ان يعتقد كون حصوله بهذا العنوان وجها ظاهريا معتبرا في صحة صومه فينافي ح قصده تعبدا تبعا لقصده الاصلي المتعلق بصوم صحيح في هذا اليوم او يعتقد ان يوم الشك شرعا ملحق برمضان ومحسوب منه كما ربما يستشعر من بعض الاخبار الواردة في ان شهر رمضان كسائر الشهور يزيد وينقص والمدار فيه على الرؤية كون هذا المعنى محلا للكلام فيما بين الناس وكيف كان فمتى تحقق الصوم في يوم الشك ممن هو شاك في الرؤية بهذا القصد بطل للنهي عنه في الاخبار المزبورة واما لو صام من باب الاحتياط واحتمال وجوبه في الواقع وكونه من رمضان فهو خارج عن منصرف النصوص كما تقدمت الاشارة اليه والاقوى فيه الصحة بناء على ما قويناه في محله من عدم اعتبار معرفة الوجه ولا الجزم في النية في صحة العبادة وان كان مخالفا لما هو ربما يستشعر من عبارة المتن حيث قال ولو نوى الوجوب الخ ان مدار الصحة والفساد في صوم يوم الشك لدى المصنف ره على الاخلال بوجه عمله لا على قصد كونه من شعبان او رمضان فليتامل ولو نواه مندوبا على حسب ما يقتضيه تكليفه في مرحلة الظاهر من البناء على كونه من صوم شعبان صح صومه واجزء عن رمضان بلا خلاف فيه على الظاهر بل اجماعا كما عن غير واحد ادعاؤه ويشهد له مضافا الى الاجماع وموافقته للاصل على ما قررناه فيما سبق اخبار مستفيضة ان لم تكن متواترة كموثقة سماعة وخبر الزهري وروايته سهل بن سعد المتقدمات وصحيحة معوية بن وهب او حسنته قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الرجل يصوم اليوم الذي يشك فيه من شهر رمضان فيكون كذلك فقال هو شيء وفق له ومضمرة سماعة قال سألته عن اليوم الذي يشك فيه من شهر رمضان لا يدري اهو من شعبان او من رمضان فصامه من شهر رمضان قال هو يوم وفق له ولا قضاء عليه هكذا نقل عن التهذيب وظاهره انه صامه بقصد انه

من رمضان فيكون منافيا بظاهره للاخبار المتقدمة الدالة على بطلان الصوم بهذا القصد لكن عن الكافي نقله هكذا فصامه فكان من شهر رمضان موضع وادنى معصوما في هذا المورد حيث ان الشيخ على ما يظهر من الحدائق رواه عن الكافي فلا عبرة بنقله بعد مخالفته لما في الكافي وما عن الكليني ره والشيخ في الصحيح عن سعيد الاعرج قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اني صمت اليوم الذي يشك فيه فكان من شهر رمضان افاقضيه قال لا هو يوم وفقت له وعن محمد بن حكيم قال سئلت ابا الحسن عليه السلام عن اليوم الذي يشك فيه فان الناس يزعمون ان من صامه بمنزلة من افطر في شهر رمضان فقال كذبوا ان كان من شهر رمضان فهو يوم وفق له وان كان من غيره فهو بمنزلة ما مضى من الايام وعن بشير النبال عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئلته عن صوم يوم الشك فقال صمه فان يك من شعبان كان تطوعا وان يك من شهر رمضان فيوم وفقت له وعن الكاهلي قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن اليوم الذي يشك فيه من شعبان قال لان اصوم يوما من شعبان احب الي من ان افطر يوما من رمضان وعن الصدوق مرسلا قال وسئل امير المؤمنين عن اليوم المشكوك فيه فقال لان اصوم يوما من شعبان احب الي من ان افطر يوما من شهر رمضان وعن شيخنا المفيد ره في المقنعة قال وروى ابو الصلت عبد السلام بن صالح الهروي قال حدثني علي بن موسى الرضا عليه السلام عن ابيه عليه السلام عن جده عليه السلام انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من صام يوم الشك فرارا بدينه فكانما صام الف يوم من ايام الآخرة غراء زهراء لا تشاكل ايام الدنيا قال وروى ابو خالد عن زيد بن علي بن الحسين عن ابائه عن علي بن ابي طالب عليهم السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله صوموا سر الله قالوا يا رسول الله وما سر الله قال يوم الشك وعنه ايضا في المقنعة قال ثبت عن الصادقين عليهما السلام انه لو ان رجلا تطوع شهرا وهو لا يعلم انه شهر رمضان ثم تبين له بعد صيامه انه كان شهر رمضان لاجزء ذلك عن فرض الصيام وخبر معمر بن خلاد عن ابي الحسن قال كنت جالسا عنده اخر يوم من شعبان فلم اره صائما فاتوه بمائدة فقال ادن وكان ذلك بعد العصر قلت له جعلت فداك صمت اليوم فقال لي ولم قلت جاء عن ابي عبد الله عليه السلام في اليوم الذي يشك فيه انه قال يوم وفق له قال اليس تدرون انما ذلك اذا كان لا يعلم اهو من شعبان ام من شهر رمضان فصامه الرجل فكان من شهر رمضان كان يوما وفق له فاما وليس علة ولا شبهة فلا فقلت افطر الآن فقال لا فقلت وكذلك في النوافل ليس لي ان افطر بعد الظهر قال نعم وربما يوهم هذه الرواية مرجوحية الصوم اخر يوم من شعبان ما لم يكن علة وشبهة تورث الشك بكونه من شهر رمضان ونحوه رواية هرون بن خارجة قال قال ابو عبد الله عليه السلام عد شعبان تسعة وعشرين فان كانت متغيمة فاصبح صائما وان كان صاحية وتبصرته ولم تر شيئا فاصبح مفطرا وخبر ربيع بن ولاد عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا رايت هلال شعبان فعد تسعة وعشرين يوما فان اصحت فلم تره فلا تصم وان تغيمت فصم ولعل هذه الروايات هي مستند الشيخ المفيد ره فيما نقل عنه من كراهة صوم هذا اليوم كما نقله عنه في البيان على ما حكي عنه فقال في محكي البيان ولا يكره صوم يوم الشك بنية شعبان وان كانت الموانع من الرؤية منتفية وقال المفيد ره يكره مع الصحو الا ان كان صائما قبله انتهى وفيما في المفصل بهذه الاخبار بحسب الظاهر بيان عدم الاعتناء باحتمال كونه من رمضان مع الصحو ولكن لم يكن صائما ما ورد من الحث والترغيب في صوم يوم الشك اريد به ما اذا كان هناك علة مانعة من الرؤية من غيم ونحوه لا مع الصحو وعدم تبين الهلال فلم يقصد بالنهي عن صومه والامر بالاصباح مفطرا الا الرخصة وبيان انه ليس الا كغيره مما مضى من الايام التي لم يكن له داع الى صومه نعم ظاهر الخبرين الاخيرين وجوب صومه مع الغيم احتياطا في صوم رمضان كما هو وجهه الظاهر الذي ينسبق الى الذهن من الامر بصوم يوم الشك ولكن يجب حملها على تأكد الاستحباب جمعا بينهما وبين غيرهما من الاخبار المتقدمة التي هي صريحة الدلالة في الاستحباب ونفي الوجوب ولا يصح حملها على اصل الاستحباب لان التفصيل بينه وبين ما رخص في تركه الذي هو ايضا مستحب بلا منقصة فيه اصلا كما يشهد بذلك سائر الروايات يقطع الشركة وكيف كان فهذه الاخبار وكذا اغلب النصوص المتقدمة كالنص في رجحان صوم يوم الشك تحرزا عن ان يفطر يوما من شهر رمضان فلو اتى به بهذا القصد قربة الى الله كما هو الغالب في صيام يوم الشك صح صومه بلا اشكال والاخبار المتقدمة الدالة على بطلان الصوم بنية انه من شهر رمضان لا تنهض صارفة لهذه الاخبار عن ظاهرها بالحمل على ارادة صومه بنية انه من شعبان لما اشرنا اليه انفا من ان المتبادر من تلك الاخبار نفي شرعية الاتيان به بقصد الوجوب على انه من صوم رمضان فلا ينافي ذلك جواز الاتيان به من باب الاحتياط قاصدا به امتثال الطلب الندبي المتأكد المتعلق به في هذه الاخبار وما في تلك الاخبار من الامر باتيان بصومه على انه من شعبان لم يقصد به اثبات اعتبار شرط تعبدي في صحة صومه وهو ايقاعه بهذا العنوان وان لم يكن داعيه في الواقع الا الاحتياط في صوم رمضان كما هو مورد الخبرين الاخيرين اللذين ورد فيهما الامر بالافطار مع الصحو والصوم مع الغيم بل المقصود به بيان وجه عمله الذي يقع عليه فعله في مرحلة الظاهر بحيث لا يتحقق معه قصد التشريع ولذا صرح غير واحد بانه لو نوى القضاء او النذر ونحوه كان كما لو نوى به صوم شعبان مجزيا عن صوم رمضان اذا انكشف انه منه فليس قصد كونه من شعبان من الخصوصيات المعتبرة في صحة صوم هذا اليوم وانما المعتبر فيه الاتيان به على وجه سائغ غير منهي عنه كما يكشف عن ذلك قوله عليه السلام في خبر الزهري المتقدم بعد ان سئل عن انه كيف يجزي صوم تطوع عن فريضة لو ان رجلا صام يوما من شهر رمضان تطوعا وهو لا يعلم انه من شهر رمضان ثم علم بذلك لاجزء عنه لان الفرض انما وقع على اليوم بعينه فانه يدل على ان ماهية الواجب التي يسقط بها طلبه انما هي صوم ذلك اليوم بعينه فمتى حصل سقط امره ووقع قصد كونه تطوعا او كونه من صوم شعبان لغوا غير مخل في صحة عمله فما في صدر الحديث من الامر بان ينوي ليلة الشك انه صائم من شعبان انما هو لتصحيح قصد الآلاء هذا القصد بخصوصه في ماهية صوم ذلك اليوم كما لا يخفى على المتامل هذا مع ان اثبات مثل هذا الشرط تعبدا في ماهية صوم يوم الشك بل ما

ولم يكن صائما

الاخبار التي قد يغلب على الظن كونها مشوبة بالتقية في مقابل الاخبار المستفيضة الآمرة بصوم يوم الشك التي لا ينبغي الالتفات منها الا ارادة الاخبار لغايته المرسوخة في النفس الباعثة له على اختيار الفعل وهو قصد اطاعة امره الواقعي المعلوم تحققه بين كونه استحبابا لكون اليوم من شعبان او وجوبيا لكونه من رمضان او بداعي الاحتياط في صوم رمضان بعد تسليم ظهورها في ذلك في غاية الاشكال فالقول بعد البناء على ما قويناه من ان الاشبه بالقواعد عدم اعتبار شيء في ماهية صوم رمضان عدا قصد القربة وهي حاصلة في جميع هذه الفروض وانما التزمنا بالبطلان فيما لو صام يوم الشك على انه من رمضان تعبدا بالاخبار الناهية عنه كما عرفت بل ربما يؤيده ذلك ما في نفس تلك الاخبار من تعليل المنع عن ايقاعه بهذا الوجه بانه قد نهي الرجل ان ينفرد بصيامه فانه يدل على انه لولا هذه الجهة لكان مقتضى الاصل صحته ومن هنا قد يتخيل ان النهي من هذه الجهة غير مقتضية للفساد لكونها جهة عارضية خارجة عن حقيقة المامور به ولكن يدفعه ان المقصود بذلك هو النهي عن ايقاعه على هذا الوجه في اليوم الذي لا يلتزم فيه سائر الناس بصومه على انه من رمضان فتلك الجهة العارضة من عوارضه المشخصة المتحدة معه وجودا فيمتنع استقلالها بالحرمة كما هو واضح نعم لا يبعد ان يدعى ان المنساق الى الذهن من هذا النوع من النواهي في اخبار اهل البيت عليهم السلام مع ما فيها من التعليل المناسب للكراهة انما هو ارادة الكراهة وهي غير مقتضية لبطلان العبادة كما تقرر ذلك في العبادات المكروهة كالوضوء بالماء المسخن بالشمس ونحوه فالانصاف ان الجزم ببطلان الصوم في هذه الصورة ايضا لا يخلو عن اشكال والله العالم وقد ظهر بما قررناه انه لو صام يوم الشك على انه ان كان من رمضان كان واجبا والا كان مندوبا ان الاصح هو ما قيل من انه يصح صومه ويجزيه عن رمضان اذا انكشف انه منه كما نقل عن الشيخ في الخلاف والمبسوط والعماني وابن حمزة والفاضل في المختلف وغيره في جملة من كتبه لما اشرنا اليه من ان هذا هو وجهه الواقعي الذي بعث المكلف غالبا على اختيار صوم هذا اليوم متقربا باطاعة امره الواقعي المعين عند الله المردد عنده بين الامرين فيمتنع ان لا يكون مجزيا وما يقال من ان حقيقة صوم رمضان تغاير حقيقة الصوم المندوب كما يكشف عن ذلك اختلاف احكامهما فاذا لم يعين حقيقة احدهما في النية التي حقيقتها استحضار حقيقة الفعل المامور به لم يقع عن احدهما مدفوع بان ما نحن فيه ليس من قبيل تعلق القصد بجنس العبادة مادّيا به وقوعه مثالا لشيء من الاوامر المتعلقة بانواعه على سبيل الترديد كي ينافيه اعتبار استحضار حقيقة الفعل المامور به في القصد اذ القصد متعلق بصوم هذا اليوم الذي هو فرد من احد النوعين اللذين تعلق باحدهما امر وجوبي وبالآخر ندبي فهو كالوامر باكرام كل عالم يدخل داره وجوبا وكل شاعر ندبا فدخل داره شخص علم اجمالا بانه اما عالم او شاعر فاكرمه قاصدا به اطاعة امره الواقعي المردد عنده بين الامرين كما هو واضح وقد ظهر بذلك ضعف ما قيل بل لعله المشهور من انه لا يجزيه وعليه الاعادة ولكن لو اعتبرنا معرفة الوجه لدى التمكن منه ولو بطريق ظاهري كان هذا هو الاشبه ولكنك قد عرفت في محله انه خلاف التحقيق ولو اصبح في يوم الشك بنية الافطار ثم بان انه من الشهر جدد النية فيما بينه وبين الزوال اذا كان لم يفعل ما يفطره واجزأه به كما تقدم تحقيقه في صدر الكتاب فان كان ذلك بعد الزوال امسك وجوبا بقية النهار وعليه القضاء اما وجوب القضاء فلفوات الصوم كما صرح به شيخنا المرتضى ره ثم قال واما وجوب الامساك فهو المشهور بل عن الخلاف الاجماع عليه وعن المنتهى التذكرة نسبة الخلاف الى عطاء واحمد وانه لم يقل به غيرهما ولم اجد عليه دليلا ظاهرا او التمسك بقاعدة الميسور لا يخفى ما فيه انتهى اقول ويمكن الاستدلال له بفحوى ما روي ان ليلة الشك اصبح الناس فجاء اعرابي فشهد برؤية الهلال فامر النبي صلى الله عليه وآله مناديا ينادي كل من لم ياكل فليصم ومن كل فليمسك المنجبر ضعفه بما عرفت وباشتهاره فتوى ذاته بين الاصحاب واعتمادهم عليه في كتبهم الاستدلالية فليتامل وفي المسالك قال في شرح العبارة الامساك هنا على سبيل الوجوب ويجب فيه النية ولو افطر وجب عليه الكفارة اذ لا منافاة بين وجوبها وعدم صحة الصوم بمعنى اسقاط القضاء انتهى اقول لا يبعد ان يكون هذه الاحكام باسرها لديه مبتنية على ما اختاره في مسئلة ما لو جدد النية في اثناء النهار حيث اختار في تلك المسئلة انه لو جددها قبل الزوال الحكم له بالصوم الصحيح المثاب عليه من اول النهار ولو جددها بعد الزوال الحكم له بالصوم الصحيح الشرعي المثاب عليه من الوقت الذي نواه ولم يفرق في ذلك بين الواجب والمندوب فيدل على وجوبه على وجوب القصد معه والكفارة بافطاره الادلة الدالة عليها في صيام شهر رمضان وانصراف ادلة الوجوب والكفارة عن صوم بعض اليوم بعد فرض كونه صوما شرعيا ان سلم فبدوي غير مضر ولكن لا يسقط به القضاء لان القضاء وجب عليه لترك صومه مجموع اليوم على ما هو المتبادر من ادلته فلا منافاة بينه وبين صحة صومه في بعض اليوم وترتب سائر احكامه عليه ولكنك عرفت فيما سبق ضعف المبنى فيشكل حينئذ الالتزام بوجوب القصد معه الا ان نلتزم بان الاصل في الواجب كونه تعبديا الا ان يدل دليل على خلافه وهو خلاف التحقيق واشكل منه الالتزام بوجوب الكفارة بافطاره الا ان نقول بانه من اثار ايجاد ذات المفطرات على وجه غير سائغ وان لم يتحقق الافطار بها بالفعل وهو لا يخلو عن تامل وسياتي تحقيقه في مسئلة انه هل تتكرر الكفارة بتكرر اسبابها في يوم واحد ان شاء الله **فروع ثلثة الاول** لو نوى الافطار في يوم من شهر رمضان عصيانا ثم تاب وجدد النية قبل الزوال لا ينعقد وعليه القضاء بل في المدارك القول بعدم الانعقاد ووجوب القضاء هو المعروف من مذهب الاصحاب ثم حكي ان العلامة ره في المنتهى لم ينقل فيه خلافا ولكن يظهر مما حققناه عند التكلم في مقدار امتداد وقت النية انه لو قيل بانعقاده كان اشبه بالقواعد لولا الدليل على اعتبار تبييت النية ولكنك عرفت وجود الدليل عليه في العامد فلا يتجه هذا القول الا على تقدير كون العزم على الافطار لعذر من نسيان او مرض او سفر ونحوه او حصل له هذه النية في اثناء النهار مع كونها مسبوقة بالعزم على الصوم من الليل ولكن الفرض الثاني يندرج في موضوع المسئلة الآتية والاول يجب بظاهر خلافا لما هو المفروض موضوعا في هذه المسئلة التي نسب الى المشهور القول بعدم الانعقاد بل لم ينقل الخلاف فيه صريحا من احد

لو صام يوم الشك بنية انه من رمضان او بنية انه من شعبان او الندب

لو اصبح يوم الشك بنية الافطار ثم بان انه من رمضان

هل ينعقد صوم رمضان بنية قبل الزوال او بعد فصل افطاره عصيانا

فوضوع هذه المسئلة بحسب الظاهر هو ما لو نوى الافطار عصيانا من الليل لخ بنافي ما اختاره هنا من القول بالانعقاد لما اعتبره سابقا من وجوب تبييتها مستمرا على حكمها ولا يجدي في رفع هذا التنافي الالزام بكفاية نية واحدة للشهر كله اذ لا اثر للنية السابقة بعد انتقاضها بنية الخلاف من الليل في صدق اسم التبييت كما هو واضح فظهر بما ذكرنا ان القول الاول فيما هو محل الكلام هو الاقوى اللهم الا ان يمنع اعتبار التبييت في الصوم نظرا الى ان عمدة مستنده الاجماع فيشكل التعويل عليه بعد اختيار المصنف هيهنا القول بالانعقاد واشعار كلامه بكونه قولا معروفا بين الاصحاب فليتامل الفرع الثاني لو عقد نية الصوم ثم نوى الافطار ولم يفطر ثم جدد النية كان صحيحا لدى الاكثر منهم السيد والشيخ كما في الذخيرة والمشهور كما في المدارك وحكى عن السيد في بعض رسائله وابي الصلاح والعلامة وولده والشهيدين والمحقق الثاني القول بالبطلان العموم قوله لا عمل الا بنية الظاهر في وجوب تلبس مجموعها ومقتضى ذلك وجوب تلبس امساك كل جزء من النهار بنية فعل الصوم امتثالا لامره كما هو الشان في الصلوة والطهارات ونحوها من العبادات المركبة ولكنك عرفت في باب الطهارة والصلوة انه يكفي في اتصاف الفعل المأمور به بجميع اجزائه عن نية الاستدامة الحكمية بالمعنى الذي عرفته في محله وعرفت في صدر الكتاب انه يكفي في تحققها في مثل الصوم ونحوه من العبادات المطلوب بها الترك بقائها في النفس شانا على وجه لا ينافيه الغفلة والنوم وشبههم ولكن ينافيه رفع اليد عنها ونقضها بنية الخلاف فمتى نوى الافطار في جزء من النهار فقد ابطل حكم النية السابقة ووقع ذلك الجزء بلا نية فيفسد ذلك الجزء وبفساده يفسد الصوم فانه لا يتبعض وقد ظهر بما ذكر فساد مقايسته بالنوم او الغفلة الحاصلة في اثناء النهار وكذا فساد الاستدلال للقول بالصحة بحصر المفطرات في النصوص والفتاوى فيما عداه اذ الفساد ينشأ من الاخلال بالنية التي هي شرط في صحة الصوم لا من حيث كون نية الافطار من حيث هي كسائر المفطرات مبطلة كي ينافيه حصر المفطرات فيما عداها ونظيره في الضعف الاستدلال له باستصحاب صحة الصوم لان صحة المحرز فيما مضى انما هي بالنسبة الى الاجزاء الماضية وهي غير مجدية في نفي اعتبار ما يشك في اعتباره بالنسبة الى الاجزاء اللاحقة فالاستدلال باستصحاب الصحة لدى الاخلال بما يشك في جزئيته او شرطيته للعمل الذي يشك في صحته لا نعم لو وجه صحته بما لو نشأ الشك في قادحية الطوارئ الحادثة في الاثناء بارجاعه الى اصالة عدم المانع على اشكال فيه فصلناه في محله ولكن ما نحن فيه من هذا القبيل كما عرفت فظهر بما ذكرناه ان القول بالفساد اشبه بالقواعد على تقدير تسليم كون الصوم كالصلوة والطهارات ونحوها من الافعال الوجودية المركبة التي يعتبر حصولها بجميع اجزائها عن قصد اطاعة امرها ولكنك عرفت فيما سبق عند التكلم في مقدار امتداد وقت النية انه لم يثبت كون الصوم كذلك فما ذهب اليه الاكثر من القول بالصحة لو اخل بها في جزء منه ثم جددها بعده هو الاشبه وقد ظهر بما حققناه فيما سبق وجه اعتبار تجديدها فيما بعد فراجع ثم انا لو قلنا بالبطلان بنية الافطار فلا فرق بين انشاء العزم على ترك الصوم المترتب عليه ارتكاب المفطرات عند تحققه او العزم على نقض صومه بتناول المفطرات فيما يستقبل اذ النية المعتبرة في باب العبادات هي القصد الى فعل تلك العبادة بداعي الخروج عن عهدة التكليف بها فالقصد الذي يعتبر تحققه حال التلبس باجزاء العبادة حقيقة او حكما انما هو هذه النية وهذا مما يمتنع اجتماعه مع العزم على ابطال العمل ونقضه حدوثا وبقاء فكما يمتنع ان يجتمع في ابتداء الاخذ في صلوة الظهر مثلا العزم على فعلها على وجه يطابق امرها ويسقط به التكليف المتعلق بها مع العزم على ابطالها في الركعة الثانية مثلا فكذا يمتنع بقائه بعد حدوث العزم في الاثناء ولا يعقل ان يؤثر تلك الارادة السابقة المنقضة بالعزم على ايجاد المبطل في انبعاث الاجزاء المجامعة مع هذا العزم عن تلك الارادة كي يتوهم ان المضادة بين القصدين توجب ارتفاع نفس تلك الارادة عند حدوث هذا العزم لا اثرها الذي نسميه بالاستدامة الحكمية التي اعتبروها في صحة العبادة فما في الجواهر من التفصيل بين نية القطع التي هي بمعنى انشاء رفع اليد عما تلبس به من الصوم وبين نية القطع بمعنى العزم على ما يحصل به ذلك فجزم بالبطلان في الاول لخلو الزمان المزبور عن النية فيقع باطلا وتوهم الصحة في الثاني استصحابا للصحة السابقة التي لم يحصل ما ينافيها لا يخلو عن نظر وقد تقدم في باب الصلوة ايضا حكاية القول بهذا التفصيل عن بعض واشرنا هناك ايضا الى ضعفه لاستحالة بقاء العزم على فعل عبادة امتثالا لامرها مع العزم على ابطالها وعدم اتمامها ولكن منع في الجواهر اعتبار بقاء هذا العزم حال التلبس باجزاء العبادة فقال ودعوى كون المعتبر في الصحة العزم على الامتثال بالصوم في سائر اوقات اليوم لا نعرف لها مستندا وفيه انه لا يعتبر في صحة شيء من العبادات عدا حصوله بقصد اطاعة الامر به فان توقف صحة الصوم ووقوعه بهذا الوجه على استدامة هذا القصد حقيقة او حكما في سائر اوقات اليوم فهو والا فلا يتوقف على قصد اجزائه جزما كي يتجه به التفصيل المزبور والحاصل انا ان قلنا بكون نية الافطار مفسدة فانما هو لكونها منافية لاستمرار النية التي اعتبروها في سائر العبادات ولا فرق في ذلك بين الفرضين كما عرفت نعم لو فرض حصول قصد الافطار على وجه لا يناقض تلك النية كما لو كان مبنيا على تقدير ولم تعتبر الجزم في النية او كان مبنيا على اعتقاد زوال الحكم فلا تنافي النية لا امرا او على التردد في زواله وبقائه كما لو نوى الافطار لحدوث اعتقاد ان اليوم من شوال ولحدوث اعتقاد فساد صومه بسبب اخر او تردد في الافطار لاجل التردد في صحته من جهة من الجهات ثم انكشف الخلاف لم يقدح شيء من ذلك في صحة صومه اما الاول فواضح واما ما عداه فلانه لدى التحليل لم يرفع اليد عن عزمه على الصوم بل هو باق على ذلك العزم على تقدير صحة صومه ولكنه حيث يرى مخالفة هذا التقدير للواقع ينوي الافطار لذلك او يتردد فيه لتردده في الصحة ولا عبرة بهذا العزم الطارئ الناشئ عن تخيل مخالف للواقع بل العبرة بالقصد الاولي الباقي في النفس شانا كما تقدمت الاشارة الى ذلك في باب الصلوة في توجيه ان الصلوة على ما افتتحت وانه لو نوى الفريضة فزعم في الاثناء كونها تطوعا فاتمها بنية التطوع وقعت فريضة وكذا عكسه فراجع

ولو تردد في الافطار او رفع عزمه على الصوم فان العزم بنافي التردد ولكن لو قيل ببقاء حكمه ما لم يعزم على الافطار لكان وجيها كما يعرف وجهه مما بيناه فارقا بين الاستدامة الحكمية المعتبرة في الصوم وغيره من العبادات الوجودية المتوقفة على علة حقيقية موجبة لها فراجع الفرع الثالث نية الصبي المميز صحيحة اي غير ملغاة شرعا كي لا يترتب عليها اثرها ويكون فعله الصادر عن قصد ملحقا بفعل البهائم والمجانين شرعا وما ورد من ان عمده خطاء انما هي فيما يترتب عليه المؤاخذة والعقوبة لا مطلقا حتى فيما يعود نفعه اليه من صلاته ما يقوى في النظر صحة المعاملة وجازته بل تمليكه وقبضه للعين الموهوبة وقبوله للوصية ونحوها الا ان ينعقد الاجماع على خلافه وصومه شرعي لا تمريني محض وكذا سائر عباداته اذ لا مقتضي لصرف ادلتها عنه بعد ما اشرنا اليه من صحة نيته وعدم كون افعاله الاختيارية ملحقة بفعل البهائم والمجانين كي يقتضي ذلك صرفها عنه وحديث رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم ايضا غير مقتض لذلك اذ المتبادر منه ليس الا القلم الذي يصح بالنسبة اليه اطلاق اسم الرفع وهو ليس الا القلم الذي يوقعه في الكلفة لا القلم الذي ينفعه فلو ورد ان من صلى ركعتين فله كذا وكذا من الاجر او من صام يوم كذا وجبت له الجنة لا يصدق على تخصيصه بما عدا الصبي انه رفع عنه هذا القلم بل يصدق عليه انه لم يوضع له فمن هنا يظهر انه لا حكومة لمثل هذا الحديث على ادلة المستحبات ولا نعم له الحكومة على ادلة التكاليف بمعنى انه يفهم منها انه لا عدم تنجزها عليه اما انه غير مراد منها واقعا فيشكل استفادته منه اذ المراد برفع القلم عنه اما قلم المؤاخذة بمعنى ان ما يصدر منه من مخالفة الاحكام الشرعية من ترك الواجبات وفعل المحرمات لا يكتب عليه نظير ما ورد في شان بعض الايام المتبركة انه رفع فيها القلم حيث ان المتبادر منها ارادة ان الناس لا يؤاخذون بما يصدر منهم في هذه الايام من المعاصي وقضية ذلك كونه مشمولا لادلة التكاليف ولكنه لا يؤاخذ بمخالفتها فهو غير ملزم بها شرعا بل يجوز له مخالفتها فتكون الواجبات مستحبة في حقه ولا يلزم من ذلك استعمال الامر باقامة الصلوة او الصوم ونحوه في معنيين كما اوضحناه في كتاب الصلوة في توجيه موثقة ابن بكير الواردة في الصلوة في اجزاء ما لا يؤكل لحمه فراجع او ان المراد برفع القلم قلم التكاليف التي يترتب على مخالفتها المؤاخذة فمعنى رفع القلم عنه انه خصصت التكاليف بما عداه لم يوضع في الصبي لا طلاق الرفع عليه بلحاظ ما فيها من شانية الوضع على الجميع فعلى هذا يكون الصبي خارجا عن موضوع ادلة التكاليف ولكن يفهم مشروعيتها له واستحباب قيامه بوظيفتها بتنقيح المناط بالروايات الواردة في بيان فوائدها ومطلوبية ذاتها من حيث هي ومن امر الولي بعثه على امتثالها بل من نفس حديث الرفع المشعر بقيام المقتضي وكون الرفع من باب التوسعة والامتنان هذا مع امكان اتمام القول فيه بعدم القول بالفصل بين الواجب والمستحب ان تم فليتامل الركن الثاني ما يمسك عنه الصائم وفيه مقاصد المقصد الاول يجب الامساك عن كل ماكول معتادا كان كالخبز والفواكه او غير معتاد كالحصى والبرد وعن كل مشروب ولو لم يكن معتادا كمياه الانوار وعصارة الاشجار اما تحريم المعتاد من كل ماكول ومشروب فما لا نهوض لتحريه ثابت فضلا عن دعوى اجماع العلماء عليه وبشهادة الكتاب والسنة به واما غير المعتاد منهما فكذلك على المشهور بل عن الغنية والسرائر وظاهر المنتهى وغيره دعوى الاجماع عليه بل عن الناصريات نفي الخلاف ودعوى الاجماع من جميع العلماء الا النادر من المخالفين قال السيد فيما حكي عن ناصرياته لا خلاف فيما يصل الى الجوف الصائم من جهة فمه اذا اعتمده انه يفطر مثل الحصاة والخرزة وما لا يؤكل ولا يشرب وانما خالف في ذلك الحسن بن صالح وبحوه وحكي عن ابي طلحة والاجماع متقدم ومتأخر عن هذا الخلاف انتهى وعن الخلاف دعوى اجماع المسلمين على ان اكل البرد مفطر وحكم بانقراض المخالف وعن المنتهى ايضا دعوى اجماع المسلمين الا الحسن بن صالح وابا طلحة الانصاري انه كان ياكل البرد ويقول ليس بطعام ولا شراب وحكي عن السيد في بعض كتبه انه قال ان ابتلاع غير المعتاد كالحصاة ونحوها لا يفسد الصوم وعن المختلف حكايته عن ابن الجنيد ايضا واستدل لهما بان تحريم الاكل والشرب انما ينصرف الى المعتاد لانه المتعارف فيبقى الباقي على اصل الاباحة ثم اجاب عنه بالمنع عن تناوله المعتاد خاصة بل يتناول المعتاد وغيره وفي المدارك بعد ان نقل عن المختلف هذا الاستدلال وجوابه قال ولا باس به اذا صدق عليه تناوله اسم الاكل والشرب اقول وربما يستشعر من كلامه الميل الى الجواز بمنع صدق الاكل والشرب على مثله لانصرافه عنه وكيف كان فالذي يمكن ان يكون مستندا للقول بالجواز اما منع صدق الاكل والشرب حقيقة على مثله وكونه بمنزلة ايصال شيء الى الجوف من غير جهة الفم فلا يختلف الحال حينئذ بين قليله وكثيره وبين كونه من المعتاد او من غيره وهذا كما ترى اذ كان ان يكون مصادما للضرورة عرفا وشرعا او دعوى انصراف النهي عن الاكل والشرب الى ما من شانه ان يستعمل في الاكل والشرب في العرف والعادة كما ان المتبادر منهما ذلك فيما لو وقعا في حيز الامر وفيه منع الانصراف ان اريد بالنسبة الى متعلق الاكل والشرب لانه غير مذكور في الكلام حتى يدعى فيه الانصراف بل حذفه يكشف عن عدم ملحوظية شيء بخصوصه وان المناط الحكم ماهية الاكل والشرب باي شيء حصلت كقولنا زيد يعطي ويمنع وان اريد بالنسبة الى نفس الاكل والشرب بدعوى ان المتبادر ارادة القسم المتعارف منهما وهو ما اذا تعلقا بما يتعارف اكله وشربه كانصراف اطلاق الغسل الى الغسل بالماء ففيه مع ما في نفسه ان انصرافهما عن غير المتعارف من حيث ذات الاكل والشرب كما وكيفا اولى من انصرافهما عن غير المتعارف منهما من حيث المتعلق مع ان هذا مما لم يقل به احد من المسلمين فهذا يكشف عن ان الحكم بالاجتناب متعلق بطبيعة الاكل والشرب من حيث هي مضافا الى دعوى ما يجيء من الافطار بايصال الغبار مطلقا او خصوص الغليظ منه مع قضاء سيرة المسلمين لمنافاة مطلق الاكل والشرب للصوم فلا ينبغي الارتياب فيه ولا ينافيه عموم صحيحة محمد بن مسلم قال سمعت ابا جعفر يقول لا يضر الصائم ما صنع اذا اجتنب اربع خصال الطعام والشراب والنساء والارتماس في الماء هكذا رواه عن الفقيه وموضع من التهذيب وعن موضعين اخرين منه بسند اخر بلفظ ثلث خصال اذ الظاهر ان المراد بالطعام والشراب مطلق الاكل والشرب لا ما ينصرف اليه اطلاق اسم الطعام والشراب كما يؤيده

ذلك ان المقصود بالحصر في مثل هذه الروايات الاحتراز عن سائر الاشياء التي يتوهم منافاته للصوم لا مطلقا بحيث يعم بعض مصاديق الاكل كما يومي اليه
قول الصادق عليه السلام في خبر ابي بصير الصيام من الطعام والشراب والانسان ينبغي له ان يحفظ لسانه عن اللغو والباطل في رمضان وغيره والحاصل انه لا
يفهم من مثل هذه الاخبار ما ينافي تعلق الحكم بالاجتناب بطبيعة الاكل والشرب من حيث هي ثم قد يتوهم من خبر مسعدة بن صدقة عن ابي عبد الله عليه السلام
عن ابائه ان عليا عليه السلام سئل عن الذباب يدخل حلق الصائم قال ليس عليه قضاء لانه ليس بطعام حيث ان المتبادر منها ارادة نفي البأس عنه لعدم
كونه مما يؤكل ولكن الظاهر عدم ارادة هذا المعنى منه ولذا لا يفهم منه انه لو اكل الذباب اختيارا حتى شبع لا يبطل بذلك صومه بل المراد به انه في مثل الفرض
ليس بطعام يعني لا يسمى اكلا نظير ما ورد في صحيحة ابن ابي يعفور من تعليل نفي البأس عن الاكتحال بانه ليس بطعام اذ الظاهر ان المراد به ان الاكتحال ليس
اكلا لا ان الكحل ليس من جنس المأكول والا لفهم منه فساد الصوم فيما لو اكتحل بدقيق ونحوه مما هو مما يؤكل مع انه لا يفهم منه ذلك بل يفهم عدمه ولو سلم
ظهور مثل هذه الاخبار في نفي البأس عن اكل ما لا يعتاد اكله فلا ينبغي الالتفات اليه بعد شذوذ القول به على تقدير تحققه في مقابل ما عرفت والله العالم

مطلب الجماع

ويجب ايضا الامساك عن الجماع المتحقق بادخال الحشفة او قدرها من مقطوع الذكر كما تقدم البحث عنه في مبحث غسل الجنابة وان لم ينزل في القبل
للمرأة اجماعا كما صرح به غير واحد ويدل عليه ظاهر الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم هن لباس لكم وانتم
لباس لهن علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين
لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم اتموا الصيام الى الليل ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد تلك حدود الله
الآية فان ظاهرها بل كاد ان يكون صريحها وجوب الامساك في اليوم بعد طلوع الفجر عن جميع المذكورات التي احلها الله تعالى في الليل وهي مباشرة
النساء والاكل والشرب وفي تفريع قوله تعالى فالآن باشروهن على ما قبله اشعار بكونه محظورا في صدر الاسلام وقد من الله تعالى على المسلمين بان
وضع عنهم هذا التكليف واحله لهم ليلة الصيام وقد وقع التصريح بذلك في بعض الاخبار الواردة في بيان سبب نزول الآية مثل ما عن علي بن ابراهيم في
تفسيره مرفوعا قال قال الصادق عليه السلام كان النكاح والاكل محرمين في شهر رمضان بالليل بعد النوم يعني كل من صلى العشاء ونام ولم يفطر ثم انتبه
حرم عليه الافطار وكان النكاح حراما بالليل والنهار في شهر رمضان وكان رجل من اصحاب النبي صلى الله عليه وآله يقال له خوات بن جبير اخو عبد الله
بن جبير شيخا كبيرا ضعيفا وكان صائما فابطأت عليه امرأته فنام قبل ان يفطر فلما انتبه قال لاهله قد حرم علي الاكل في هذه الليلة فلما اصبح حضر
حفر الخندق فاغمي عليه فرآه رسول الله صلى الله عليه وآله فرق له وكان قوم من الشبان ينكحون بالليل سرا في شهر رمضان فانزل الله احل لكم ليلة الصيام وعن السيد
المرتضى قدس سره في رسالة المحكم والمتشابه عن تفسير النعماني بسنده عن امير المؤمنين عليه السلام نحوه وعن الكشاف والبيضاوي انه كان في اول فرض الصوم
اذا امسى الرجل حل الاكل والشرب والجماع الى ان يصلي العشاء الآخرة او يرقد فاذا صلاها او رقد ولم يفطر حرم عليه ذلك الى القابلة ثم ان عمر واقع اهله بعد
صلوة العشاء الآخرة فلما اغتسل لام نفسه فاتى النبي صلى الله عليه وآله واعتذر اليه من نفسه واخبره بما فعل فقال صلى الله عليه وآله ما كنت جديرا بذلك يا عمر فقام رجال فاعترفوا
بما كانوا صنعوا بعد العشاء فنزلت الآية وما في هذين التفسيرين من جعله اول الليل قبل النوم والصلوة مخالف لظاهر الخبر المروي عن الامام عليه السلام
وان كان يومي مضمونه وكيف كان فالآية ولو بمعونة ما ورد في تفسيرها نص في المدعى واما السنة فمنها صحيحة محمد بن مسلم قال سمعت ابا جعفر عليه السلام
يقول لا يضر الصائم اذا اجتنب اربع خصال الطعام والشراب والنساء والارتماس في الماء الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة التي ستمر عليك عند التعرض

مطلب الجماع في الدبر

لاحكامه ان شاء الله وعن الجماع في دبر المرأة اما مع الانزال فمما لا شبهة فيه بل لا خلاف فيه بين العلماء كما صرح به بعض ويشهد له فحوى ما سيأتي من الافطار
بالانزال بغير الوطي واما بدونه فكذلك على الاظهر الاشهر بل المشهور كما في الجواهر بل عن الخلاف والوسيلة الاجماع عليه وعن المعتبر انه اشهر الروايتين وعن
الغنية الاجماع على الفساد بالجنابة عمدا فيدخل فيه الجماع في دبر المرأة كما عرفته في مبحث الجنابة ويدل على المدعى عموم الآية والصحيحة المتقدمة الدالة
على وجوب الاجتناب عن مباشرة النساء التي يكنى بها في مثل هذه الموارد عن نكاحهن كلفظ اتيان الاهل ونحوه من الكنايات الواردة في الاخبار
الآتية وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يعبث باهله في شهر رمضان حتى يمني قال عليه من الكفارة مثل ما على الذي
يجامع وصحيحته الاخرى عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن رجل يعبث بامرأته وهو محرم من غير جماع او فعل ذلك في شهر رمضان فقال عليهما من الكفارة
مثل ما على الذي يجامع ومرسلة حفص بن سوقة عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يلاعب اهله او جاريته في قضاء شهر رمضان فيسبقه الماء فينزل قال عليه من
الكفارة مثل ما على الذي جامع في شهر رمضان ومضمرة سماعة قال سألته عن رجل اتى اهله في رمضان متعمدا فقال عليه عتق رقبة واطعام ستين مسكينا
وصيام شهرين متتابعين وقضاء ذلك اليوم واني له مثل ذلك اليوم ورواية عبد السلام بن صالح الهروي الآتية الى غير ذلك من الاخبار التي وقع فيها
الحكم معلقا على عنوان النكاح او الوطي او اصابة الاهل ونحوها من العناوين الصادقة على الوطي في الدبر وانصراف مثل هذه الاخبار الى الوطي الموجب
للانزال او خصوص الوطي في القبل ان سلم فبدوي يزول بعد الالتفات الى سببية نفس الجماع من حيث هو للجنابة والافطار في الجملة وان الدبر احد
المأتيين الذين رتب الشارع عليهما احكام الجماع كما يشهد له مرسلة حفص بن سوقة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأتي اهله من خلفها قال هو
احد المأتيين فيه الغسل فانها كالنص في ان الاحكام الثابتة للجماع تترتب على الوطي في الدبر ايضا لانه احد فرديه ومن هنا يعلم انه يفسد صوم المرأة
ايضا اذ الجماع موجب لفساد صوم الطرفين لا لخصوص الرجل بلا خلاف في ذلك ولا اشكال كما سيتضح لك ذلك في مبحث الكفارات ولا يصلح المعارضة

المرسلة المتقدمة بغير ما عرفت مرفوعة احمد بن محمد عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يأتي المرأة في دبرها وهي صائمة قال لا ينقض صومها وليس عليها غسل ومرسلة
علي بن الحكم عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلام اذا اتى الرجل المرأة في الدبر وهي صائمة لم ينقض صومها وليس عليها غسل ومرفوعة البرقي النافية للغسل عليهما ما لم
ينزل ووجه عدم نهوضها مع الانزال لقصورها عن المكافئة بعد شذوذها واعراض الاصحاب عنها كما تقدمت الاشارة اليه في محله وفي فساد الصوم بوطي
الغلام والدابة تردد وان حرم وكذا القول في فساد صوم الموطوء ينشأ من دعوى الشيخ في الخلاف الاجماع عليه حيث حكي عنه انه قال اذا ادخل ذكره في دبر امرأة
او غلام كان عليه القضاء والكفارة دليلنا اجماع الفرقة وطريقة الاحتياط ثم قال اذا اتى بهيمة فامنى كان عليه القضاء والكفارة فان اولج ولم ينزل
فليس لاصحابنا فيه نص لكن مقتضى المذهب ان عليه القضاء لانه لا خلاف فيه واما الكفارة فلا تلزمه لان الاصل براءة الذمة وليس في وجهها دلالة
ولعل مراده بعدم النص فيه لاصحابنا الرواية لا عدم تصريحهم بحكمه والا ينافيه ذيل عبارته من نفي الخلاف فيه كما هو واضح ويؤيده اطلاق لفظ الجماع و
النكاح في بعض الاخبار الدالة على سببيته لفساد الصوم ودعوى انصرافها الى الجماع في فرج المرأة وان كانت وجيهة في اغلبها ولكنها قابلة للمنع بالنسبة
الى بعض منها مثل خبر عبد السلام بن صالح الهروي قال قلت للرضا عليه السلام يا ابن رسول الله قد روي عن آبائك عليهم السلام فيمن جامع في شهر رمضان وافطر فيه
ثلث كفارات وروي عنهم ايضا كفارة واحدة فباي الحديثين ناخذ قال بهما جميعا متى جامع الرجل حراما او افطر على حرام في شهر رمضان فعليه ثلث
كفارات عتق رقبة وصيام شهرين متتابعين واطعام ستين مسكينا وقضاء ذلك اليوم وان كان نكح حلالا او افطر على حلال فعليه كفارة واحدة وان
كان ناسيا فلا شيء عليه ومن عدم حجية نقل الاجماع خصوصا مع عدم صراحة كلام الشيخ فيه بالنسبة الى وطي البهيمة ولا سيما مع معروفية الخلاف فيه
حتى من الشيخ في مبسوطه حيث حكي عنه التردد في الفساد بالوطي في دبر المرأة فضلا عن غيرها وان جعل الفساد احوط واما ما دل على حصول الافطار بالجماع
والنكاح فهي اما واردة في خصوص مباشرة النساء او منصرفة اليها نعم منع الانصراف في الخبر المزبور بالنسبة الى النكاح المحرم لعله في محله الا ان هذه الرواية
لورودها في مقام بيان التفصيل بين الحلال والحرام ليس لها ظهور في الاطلاق بالنسبة الى افراد الجماع واحواله بحيث يفهم من هذا الخبر حكم الوطي
المجرد عن الانزال في دبر الغلام او البهيمة الذي هو في حد ذاته فرض بعيد لا ينسبق الى الذهن من اطلاق متى جامع الرجل حراما وعموم الموصول في تمامه الا بعد
الالتزام وقوع الفعل كما انه لو كان بلفظ من كما وقع في السؤال كان عمومه بالنسبة الى الاشخاص المجامعين لا افراد الجماع واحواله كي لا يعتبر فيه هذا الشرط
والاشبه انه يتبع وجوب الغسل فان من تدبر في الروايات الواردة فيمن اجنب متعمدا في شهر رمضان في ليله او نهاره بمباشرة اهله او غيرها وفيمن اصبح جنبا
التي سيأتي نقلها في محله مع ما في بعضها من تعليل نفي البأس عن الاصباح جنبا بان جنابته كانت في وقت حلال الدال بمفهومه على عدم جواز الجنابة في
اليوم وفساد الصوم بها وغير ذلك من الروايات الواردة في حكم الجنابة في شهر رمضان لا يكاد يرتاب في ان تعمد الجنابة كتعمد الاكل والشرب مناف
للصوم خصوصا بعد اعتضاده بما تقدمت حكايته عن الغنية من دعوى الاجماع على ان الجنابة عمدا يفسد الصوم مع اعتضادها بعدم نقل الخلاف فيه
عن احد ومن تردد ومنع فساد الصوم بوطي البهيمة او الغلام فهو بحسب الظاهر ممن لا يراه موجبا للجنابة والله العالم وكذا يجب الامساك عن

مطلب الكذب على الله

الكذب على الله وعلى رسوله وعلى الائمة عليه وعليهم السلام كما يدل عليه مضافا الى حرمته في حد ذاته الاخبار الآتية الدالة على مدخليته في الصوم وهل
يفسد الصوم بذلك فيكون كالاكل والشرب وغيرهما مما يكون الامساك عنه ماخوذا في قوام ماهية الصوم قيل نعم كما عن الشيخين والقاضي والتقي و
السيدين في الانتصار والغنية بل عن الاخيرين دعوى الاجماع عليه وعن الرياض نسبته الى الاكثر وعن الدروس الى المشهور وقيل لا كما عن العماني والسيد
في جمله والحلي واكثر المتأخرين ان لم يكن جميعهم كما ادعاه في الجواهر وفي الحدائق نسبته الى المشهور بين المتأخرين للاصل وحصر المفطر في غيره في
صحيحة محمد بن مسلم قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول لا يضر الصائم ما صنع اذا اجتنب ثلث خصال واربع خصال على اختلاف نقلها الطعام
والشراب والنساء والارتماس في الماء واستدل للقول الاول بخبر ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول الكذبة تنقض الوضوء وتفطر الصائم قال
قلت هلكنا قال ليس حيث تذهب انما ذلك الكذب على الله وعلى رسوله وعلى الائمة عليهم السلام وخبره الآخر ايضا عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان الكذب على
الله وعلى رسوله وعلى الائمة عليهم السلام يفطر الصائم وموثقة سماعة قال سألته عن رجل كذب في شهر رمضان فقال قد افطر وعليه قضاؤه فقلت وما كذبته
قال يكذب على الله وعلى رسوله وموثقته الاخرى ايضا مضمرة قال سألته عن رجل كذب في شهر رمضان فقال قد افطر وعليه قضاؤه وهو صائم
يقضي صومه ووضوءه اذا تعمد وخبر ابي بصير المروي عن نوادر احمد بن محمد بن عيسى عن ابي عبد الله عليه السلام قال من كذب على الله وعلى رسوله وهو صائم نقض
صومه ووضوءه اذا تعمد وما عن الخصال بسند فيه رفع الى الصادق عليه السلام قال خمسة اشياء تفطر الصائم الاكل والشرب والجماع والارتماس في الماء
والكذب على الله وعلى رسوله وعلى الائمة عليهم السلام وعن الفقه الرضوي انه قال خمسة اشياء تفطرك الاكل والشرب والجماع والارتماس في الماء والكذب
على الله وعلى رسوله وعلى الائمة عليهم السلام وعن المقنع انه قال خمسة اشياء تفطرك الاكل والشرب والجماع والارتماس في الماء والكذب على الله
وعلى رسوله وعلى الائمة عليهم السلام اقول قد يغلب على الظن كون موثقتي سماعة في الاصل رواية واحدة وكذا روايات ابي بصير قد وقع فيها الحكم بانتقاض
الوضوء ايضا مع انه لم يقصد به النقض حقيقة لمخالفته للاجماع وغيره من النصوص الحاصرة للنواقض فيما عداه وهذا وان لم يكن مسقطا لظاهر النقض
فيما لا معارض له عن الحجية ولكن يوهن ظهوره في ارادة الافطار الحقيقي فيشكل الاعتماد عليه في رفع اليد عن ظاهر الحصر المستفاد من الصحيحة المتقدمة
خصوصا بعد الالتفات الى ما ورد في اخبار متضافرة من امر الصائم بحفظ لسانه عن الكذب مطلقا والفحش والغيبة ومطلق الباطل والحكم بانه للصوم في

كثير منها مع انه لم يرد بها الا الصوم الكامل الذي لا ينافي بطلانه بقاء حقيقته المسقط في مقام التكليف كالخبر المروي عن عقاب الاعمال عن رسول الله صلى الله عليه وآله ومن اغتاب اخاه المسلم بطل صومه ونقض وضوءه فان مات وهو كذلك مات وهو مستحل لما حرم الله وقول الباقر عليه السلام في خبر محمد بن مسلم المروي عن الخصال والغيبة تفطر الصائم وعليه القضاء فهكذا رواه في الجواهر ولكن يظهر من الوسائل كونه مرويا عن احمد بن محمد بن عيسى في نوادره بسنده عن محمد بن مسلم عن ابي بصير عن ابي جعفر عليه السلام لا عن الخصال فراجع والمرسل المروي عن تحف العقول عن رسول الله صلى الله عليه وآله في وصيته لعلي عليه السلام قال يا علي احذر الغيبة والنميمة فان الغيبة تفطر الصائم والنميمة توجب عذاب القبر وعن علي بن موسى بن طاوس في كتاب الاقبال قال رايت في اصل من كتب اصحابنا قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول ان الكذبة لتفطر الصائم والنظرة بعد النظرة والظلم قليله وكثيره وقال ايضا ومن كتاب علي بن عبد الواحد النهدي باسناده الى عثمان بن عيسى عن محمد بن عجلان قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول ليس الصيام من الطعام والشراب ان لا ياكل الانسان ولا يشرب فقط ولكن اذا صمت فليصم سمعك وبصرك ولسانك وبطنك وفرجك واحفظ يدك وفرجك واكثر السكوت الا من خير وارفق بخادمك وفي الوسائل عن الكليني بسنده عن جراح المدائني عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان الصيام ليس من الطعام والشراب وحده ثم قال قالت مريم اني نذرت للرحمن صوما اي صوما وصمتا وفي نسخة اخرى اي صمتا فاذا صمتم فاحفظوا السنتكم وغضوا ابصاركم ولا تنازعوا ولا تحاسدوا قال وسمع رسول الله صلى الله عليه وآله امراة تسب جارية لها وهي صائمة فدعا رسول الله صلى الله عليه وآله بطعام فقال لها كلي فقالت اني صائمة فقال كيف تكونين صائمة وقد سببت جاريتك ان الصوم ليس من الطعام والشراب الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة الدالة بظاهرها على اشتراط صحة الصوم بحفظ اللسان عن الكذب والغيبة واشباهها مع انه لم يقصد بها الا اعتبارها في ماهية الصوم الكامل لا مطلقه المسقط للتكليف لا الركن المتعلق بفعله كما وقعت الاشارة الى ذلك في بعض تلك الاخبار كما لا يخفى على من راجعها فلا يبقى حينئذ وثوق بارادة الافطار الحقيقي بعد ان اريد به نقض الوضوء الذي لم يقصد بحسب الظاهر الا مرتبة من النقض المقتضية لحسن اعادته كما ورد نحوه في انشاد الشعر ونحوه نعم ظاهر الخبر المروي عن الخصال كعبارة الفقه الرضوي الافطار الحقيقي كما في الاكل والشرب ولكن يشكل الاعتماد على هذا الظاهر بعد قصور سنده وامكان صرفه عن هذا الظاهر الى المعنى الذي اريد من الافطار في نظائره بقرينة غيره مما عرفت فالانصاف ان الحكم موقع تردد وان كان القول بعدم الافساد هو الاشبه بالقواعد الا ان رفع اليد عما يتراءى من تلك الاخبار التي وقع فيها التصريح بمفطريته مع استفاضتها واعتضاد بعضها ببعض وباشتهار القول بمضمونها بين القدماء من غير معارض مكافئ لا يخلو عن اشكال فالقول بمفطريته جمودا على ما يتراءى من الاخبار المزبورة ان لم يكن اقوى فهو احوط ولا يبعد ان يكون المراد بالائمة في اخبار الباب نظائرها مما ورد في كلماتهم اعم من الزهراء سلام الله عليها فالحاق الكذب عليها بالكذب بهم لا يخلو عن وجه اما الكذب على سائر الانبياء فان رجع الى الكذب على الله بان اخبر عن الله على لسان انبيائه فهو داخل في الكذب على الله والا فلا يتناوله النصوص فيشكل شمول الحكم اليه ان قلنا بالمفسدية وهل يختص هذا الحكم بالكذب في امر شرعي بان نسب الى الله تعالى او رسوله او الائمة عليهم السلام قولا او فعلا او تقريرا يستفاد منه حكم شرعي ونحوه او اعم من ذلك فيعم ما لو اخبر كذبا مثلا بان الحسين عليه السلام قال في يوم الطف كذا او فعل كذا او قتل كذا وجهان من اطلاق النصوص والفتاوى ومن امكان دعوى انصرافها الى ارادة الكذب في الامور الشرعية التي بيانها من خواصهم كما ادعاه بعض ولكنها قابلة للمنع فالقول بالاطلاق كما حكي عن التحرير من انه صرح بانه لا فرق بين الدين والدنيا بناء على الافطار به ان لم يكن اقوى فلا ريب في انه احوط والله العالم ثم ان الظاهر تحقق موضوع الكذب عرفا بنسبة حكم غير واقع اليهم مطلقا سواء كانت بالقول او بالكتابة او بالاشارة ونحوها فلو اخبر بشيء كذبا في الليل او سمع الكذب من شخص فصدقه في اليوم اندرج بحسب الظاهر في موضوع الحكم ويعتبر في حصول الافطار به على القول به التعمد كما وقع التقييد به في بعض الروايات المتقدمة فلو اعتقد الصدق فتبين مخالفته للواقع لم يقدح في صومه بل وكذا لو اعتقد المخالفة فبانت الموافقة فانه وان قصد بذلك الكذب ولكنه لم يقع اذ الكذب بحسب الظاهر هو الخبر المخالف للواقع لا للاعتقاد واطلاق الكذب عليه في قوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون تجوز نعم مع الالتفات الى حكمه يندرج في مسئلة قصد المفطر التي تقدم الكلام فيها فراجع ولو وقف فيما حكاه عنهم لا يعلم بصدقه منهم فان صادف الواقع لا يتحقق موضوع الكذب وان خالفه صدق عليه اسم الكذب ولكن قد يقال بانه لا يصدق عليه اسم العمد لانه لم يقصد الاخبار كذبا بل الاخبار بجملة وفيه نظر فان احتمال المصادفة ينافي الجزم بكونه كذبا لا انه على تقدير كونه كذبا يجعله كذبا صادرا لا عن عمد الا انه يصح العقاب عليه فمن اخبر بشيء لا يعلم بمطابقته للواقع فقد قصد الكذب على تقدير المخالفة كما ان من شرب احد الانائين اللذين يعلم اجمالا بان احدهما خمر يكون قاصدا شرب الخمر على تقدير كونه في هذا الاناء ولذا يعامل معه على تقدير المصادفة معاملة العامد كما هو الشان في سائر التكاليف وكيف كان فالمنساق الى الذهن من الاخبار الدالة على مفطرية الكذب انما هو الكذب الممنوع منه شرعا فلو وقع على وجه مرخوص فيه لتقية ونحوها فالظاهر عدم ترتب الفساد عليه ودعوى ان التقية ترفع حكم الاثم دون الافطار مجدية لو لم ندع فيه الانصراف المزبور كما لا يخفى نعم الظاهر عدم الفرق بين الصبي والبالغ فان عدم مؤاخذة الصبي عليه ليس لاباحته في حقه بل لرفع القلم عنه وعدم مؤاخذته على ارتكاب المحرمات فهو مكلف بترك الكذب ايضا على حد تكليفه بترك الاكل والشرب في صومه ولكنه غير ملزم شرعا بالخروج عن عهدته فليتامل وهل يعتبر في الكذب المزبور توجيهه الى مخاطب قصد افهامه ام يكفي مجرد تكلمه ولو عند نفسه او موجها الى من لا يعقله صرح بعض بالاول ولا باس به لانه المتبادر من ادلته وكذا يجب الامساك عن الارتماس على الاشهر كما في الحدائق بل المشهور كما في الجواهر وقيل لا يحرم على الصائم الارتماس حتى يجب عليه الامساك عنه بل يكره وحكي هذا

الكذب على الزهراء عليها السلام

الكذب على الانبياء عليهم السلام

هل يختص الحكم بالكذب في امر شرعي او يعم

حرمة الارتماس على الصائم

القول عن العماني والسيد في احد قوليه والحلي ثم ان القائلين بالحرمة اختلفوا على اقوال منهم من ذهب الى انه حكم تكليفي محض لا يترتب عليه فساد الصوم كما عن الشيخ في الاستبصار والمصنف في المعتبر والعلامة في المختلف والمنتهى والمحقق الثاني في حاشية الارشاد والفخر والشهيد الثاني وغيرهم بل نسب الى اكثر المتاخرين و قواه ايضا في المتن حيث انه بعد ان نقل القول بالحرمة والكراهة قال والاول اشبه ثم قال وهل يفسد بفعله الاشبه لا وعن جملة من الاصحاب منهم السيد في الانتصار والشيخ في النهاية والجمل والاقتصاد وابن البراج انه موجب للقضاء والكفارة بل عن ظاهر الدروس نسبة هذا القول الى المشهور بل عن الغنية دعوى الاجماع عليه وحكي عن ابي الصلاح انه اوجب القضاء خاصة حجة القائلين بالحرمة اخبار مستفيضة منها صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال الصائم يستنقع في الماء ولا يرمس راسه وصحيحة حريز عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا يرمس الصائم ولا المحرم راسه في الماء وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال الصائم يستنقع في الماء ويصب على راسه ويتبرد بالثوب وينضح البوريا تحته ولا يغمس راسه في الماء وخبر يعقوب بن شعيب عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا يرتمس المحرم في الماء ولا الصائم وموثقة مثنى الحناط والحسن الصيقل قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن الصائم يرتمس في الماء قال لا ولا المحرم قال وسالته عن الصائم ايلبس الثوب المبلول قال لا وخبر حنان بن سدير انه سال ابا عبد الله عليه السلام عن الصائم يستنقع في الماء قال لا باس ولكن لا يغمس راسه والمراة لا تستنقع في الماء لانها تحمل الماء بقبلها والمتبادر من مثل هذه النواهي المتعلقة بكيفيات العبادة ارادة الحكم الوضعي لا محض التكليف كما تقدم التنبيه عليه في نظائر المقام واظهر منها دلالة على ذلك صحيحة اخرى لمحمد بن مسلم قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول لا يضر الصائم ما صنع اذا اجتنب ثلاث خصال او اربع خصال كما عن الفقيه وموضع من التهذيب الطعام والشراب والنساء والارتماس في الماء فان ظاهرها ارادة الاضرار من حيث كونه صائما اي الاضرار بصومه كما فيما عداه من المذكورات فما عن الشهيد في شرح الارشاد من الجواب عن هذه الصحيحة بانه يكفي في الاضرار فعل المحرم مدفوع بمخالفته للظاهر واظهر من هذه الرواية ايضا فيما ذكر قوله عليه السلام في المرفوعة المتقدمة في المسئلة السابقة خمسة اشياء تفطر الصائم الاكل والشرب والجماع والارتماس في الماء الحديث بل هذه الرواية كادت تكون صريحة في المدعى وهكذا عبارة الفقه الرضوي المتقدمة في تلك المسئلة ايضا ويمكن الجواب اما عن المرفوعة كالرضوي فبضعف السند واما عما عداهما من الاخبار المزبورة فبانها وان كانت ظاهرة فيما ذكر ولكن يتعين صرفها عن هذا الظاهر جمعا بينها وبين موثقة اسحق بن عمار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل صائم ارتمس في الماء متعمدا اعليه قضاء ذلك اليوم قال ليس عليه قضاء ولا يعودن فانها نص في عدم كون الارتماس مفسدا مع كونها ظاهرة في النهي عنه فيتجه ما قواه في المتن من الحرمة دون الافساد ولكن يتوجه عليه ان رفع اليد عن ظهور النهي في الحرمة بهذه القرينة بحمله على الكراهة اهون من رفع اليد عن ظهور الاخبار في ارادة الحكم الوضعي اي كونه مضرا بالصوم لا كونه من حيث هو حراما تعبدا محضا بل الصحيحة الاخيرة كادت ان تكون نصا في ان مطلوبية تركه لكون فعله مضرا بالصوم ولكن قضية الجمع بينها وبين الموثقة المصرحة بنفي القضاء حملها على كونه كلبس الثوب المبلول الذي تعلق النهي به في رواية الحسن المتقدمة واستنقاع المراة في الماء الذي جمع بين النهي عنه والنهي عن انغماس الرجل فيه في خبر حنان موجبا لنقص الصوم لا افساده كما ربما يؤيد هذا الجمع اي حمل النهي على الكراهة بل يشهد له خبر عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال يكره للصائم ان يرتمس في الماء وما يقال من ان الكراهة في كلمات الائمة كثيرا ما تستعمل بمعنى التحريم ففيه ان هذا لا ينافي ظهورها في الكراهة المصطلحة كظهور لفظ لا يصلح ولا ينبغي واشباههما من الالفاظ التي هي في الاصل موضوعة للاعم ولكنه لا ينسبق الى الذهن من اطلاقها الا الاخص خصوصا في مثل المقام الذي لو حمل على ارادة الحرمة لتعين صرفها الى ارادة محض التكليف الذي هو بعيد عن سياق هذا النحو من الاخبار كما تقدمت الاشارة اليه اذ لو اريد به الحكم الوضعي لكان بمنزلة ما لو قال يكره للصائم ان ياكل ويشرب وهو كما تراه مستهجن عرفا وكيف كان فالجمع بين الاخبار بحملها على الكراهة اولى من حملها على الحرمة تعبدا مع اباء بعضها عن ذلك كالمرفوعة والرضوي المتقدمين واستلزامه التقييد بالواجب المعين فان من المستبعد ارادة الحرمة تعبدا في صوم يجوز للمكلف ابطاله فلا ينسبق الى الذهن ارادته من النص على تقدير كونه حراما تعبديا وتنظيره على التكتف في صلاة النافلة قياس مع الفارق اذ التكتف في الصلاة تشريع موجب لحرمته على الاطلاق وهذا بخلاف الارتماس الذي هو في حد ذاته فعل سائغ فيبعد حرمته على الصائم تعبدا من غير ان يكون له ربط بصومه ولذا رجح في الحدائق القول بالابطال بانه لا يعقل ان يكون للنهي عنه وجه سوى ذلك وان كان يتوجه على هذا التعليل ان لا احاطة للعقول بمناطات الاحكام الشرعية التعبدية كي يدعى فيه عدم المعقولية نعم هو بعيد عن الذهن فينصرف عنه النص وان كان قد يرفع هذا الاستبعاد ايضا ما عن المصنف في المعتبر من توجيهه بامكان ان يكون حكمة التحريم تعبدا الاحتياط في الصوم حيث لا يامن مع الارتماس من ان لا يصل الماء الى الجوف من المنافذ وما في الحدائق من تضعيف هذا التوجيه بانه انما يصلح وجها للكراهة لا للتحريم مدفوع بان هذه الحكمة كما انها مناسبة للكراهة كذلك مناسبة للتحريم كما في سلوك طريق لا يامن معه السلامة ولكن هذا انما يرفع الاستبعاد عنه بالنسبة الى الصوم الواجب لا المندوب الذي لا يحرم عليه افساده كما لا يخفى وكيف كان فالقول بحرمته تعبدا لا يخلو عن بعد واما القول بكراهته فهو غير بعيد بالنظر الى ما يقتضيه الجمع بين خبري عبد الله بن سنان و اسحق بن عمار وبين غيرهما من الاخبار المزبورة ولكن الاعتماد على هذين الخبرين في صرف سائر النصوص عن ظواهرها بعد شذوذ القول بالكراهة لا يخلو عن اشكال وان كان طرحهما ايضا مما لم يتحقق اعراض الاصحاب عنهما اشكل اللهم الا ان يقال ان ارتكاب التاويل في رواية الخصال التي وقع فيها التصريح بمفطرية الارتماس في غاية البعد فهي بحسب الظاهر معارضة لهذين الخبرين وضعف سندها مجبور بالشهرة كما ان بها اعتضاد بظواهر غيرها من الاخبار ترجح على ما يعارضها فيتقوى ح القول بالافساد ولكن المقدسين لا تخلو عن تامل فالانصاف ان الالتزام بوجوب

وهل يفسد الصوم بالارتماس

وينغمس بالمرة

القضاء مع صراحة الرواية المزبورة في خلافه وصلاحيتها شاهدة لصرف الاخبار الناهية عنه حتى خبر الخصال فضلا عن غيره الى ارادة الحكم التكليفي او الكراهة لا يخلو عن اشكال ولكنه احوط وعلى القول به فوجوب الكفارة مبني على دعوى ظهور الادلة في وجوبها بكل مفسد للصوم وسيأتي تحقيقه ان شاء الله ثم ان مقتضى اطلاق النهي عن غمس الرأس ورمسه في الماء المنع عنه ولو مع خروج البدن فما عن الدروس من التردد فيه حيث قال لو غمس رأسه دفعة او على التعاقب ففي الحاقه بالارتماس نظر ضعيف اللهم الا ان يدعى انصراف النصوص الى ارادة الارتماس المطلق كما وقع التعبير به في بعض تلك الاخبار وتقييده بالرأس في جملة منها لكونه الجزء الاخير الذي يتحقق به الانغماس لا لارادته بالخصوص وهذه الدعوى غير بعيدة عن مساق الاخبار الا انها قابلة للمنع فالاخذ بالاطلاق اوفق بالقواعد والله العالم ويعتبر في تحقق مفهوم رمس الرأس او البدن ادخال المجموع تحت الماء وتغطيته به فلو ادخل جميع اجزائه تدريجا على سبيل التعاقب لا يتحقق به صدق اسم الارتماس فما وقع في كلماتهم من تقييده بكونه دفعة انما اريد به ما يقابل الدفعات على سبيل التعاقب لا الدفعة المقابلة للتدريج ضرورة عدم الفرق في صدق اسم الارتماس بعد حصول التغطية بين كونه حاصلا على التدريج او الدفعة فمن انكر اعتبار الدفعة ارادها بالمعنى الثاني ومن اعتبرها فبالمعنى الاول فالنزاع لفظي وكيف كان فالمنساق الى الذهن من اطلاق الرأس في مثل المقام هو مجموع ما فوق الرقبة كما صرح به غير واحد وفي المدارك لم يستبعد تعلق التحريم بغمس المنافذ كلها دفعة وان كانت منابت الشعر خارجة من الماء وفيه انه لو كان مناط الحكم الاحتياط في عدم ادخال الماء المنافذ لكان له وجه ولكن هذا انما لم يدل عليه دليل وان كان قد يشعر به ما في خبر حنان بن سدير من تعليل النهي عن الاستنقاع الذي جعل في هذا الخبر رديفا للنهي الرجل عن الانغماس بانها تحمل الماء بقبلها ولكن خبير بان هذا النحو من التعليل مع الغض عن عدم تحققه في المورد الا بالاشعار الضعيف من قبيل بيان المناسبات والحكم المقتضية لشرع الحكم لا العلل الحقيقية التي يدور الحكم مدارها وجودا وعدما مع ان غمس الرأس جميعه في الماء اشد تأثيرا في رسوب الماء في المنافذ فالحاق غمس المنافذ كلها كغمس بعضها برمس الرأس كله قياس مع الفارق ثم ان بعضهم الحق غير الماء من المايعات به في حكم الارتماس ففي المسالك قال في حكم الماء مطلق المايع وان كان مضافا كما نبه عليه بعض اهل اللغة والفقهاء انتهى فكأنه اراد من استشهاده بكلام بعض اهل اللغة والفقهاء اثبات صدق اسم الارتماس عليه وفيه انه غير مجد في المقام اذ بعد تسليم الصدق يتوجه عليه ان الموجود في النصوص باسرها انما هو النهي عن الارتماس والانغماس في الماء نعم ورد في صحيحة الحلبي المتقدمة ولا يرمس رأسه من غير تقييد ولكن عطفه على قوله يستنقع في الماء يجعله ظاهرا في ارادة رمس رأسه فيه ولو فرض وجود دليل مطلق ايضا لاتجه دعوى انصرافه الى الارتماس في الماء الا انه لا يبعد ان يقال ان انصرافه عن المضاف بدوي وكيف كان فالحاق سائر المايعات به مما لا وجه له واما الماء المضاف فالحاقه به لا يخلو عن وجه اذ لا يعقل ان يكون لوصف الاطلاق مدخلية في مثل هذا الحكم الا انه تعد في الحكم الشرعي التعبدي عن مورد النص فلا يجوز الا مع القطع بعدم مدخلية الخصوصية وعهدته على مدعيه وسبيل الاحتياط غير خفي والله العالم **تنبيه** لو ارتمس الصائم في الماء بنية الغسل فان كان سهوا فلا اشكال بل لا خلاف في صحة غسله وعدم بطلان صومه اما الاول فواضح لعدم تنجز النهي في حقه حال الغفلة حتى يؤثر في فساد الغسل واما الثاني فلاختصاص مفطرية الارتماس على القول به بالعامد ومن بحكمه اي الجاهل بالحكم او ناسيه دون ناسي الموضوع كما سيأتي التنبيه عليه واما مع الالتفات الى الصوم فعلى القول بالكراهة يكون حاله حال الوضوء والغسل بالماء المسخن بالشمس الذي لا شبهة في صحته وشبهة انه كيف يعقل وقوعه عبادة مع كونه منهيا عنه شبهة في مقابل الضرورة وقد تقدم حلها في مسألة الوضوء بالماء المسخن من كتاب الطهارة فراجع وعلى القول بالحرمة تعبدا يفسد غسله سواء نواه بدخوله في الماء او بخروجه منه اذ المتبادر من مثل هذه النواهي حرمة فعل الرمس اي كونه مرموس الرأس لا مجرد احداثه بحيث لو ارتمس غفلة جاز له البقاء بعد تذكره فبقاؤه كدخوله مبغوض شرعا يمتنع ان يقع عبادة وتوهم صيرورة الخروج واجبا عليه بعد ايجاد الارتماس فيمتنع بقاؤه بصفة الحرمة حتى يمتنع وقوعه عبادة مدفوع بما حققناه في مسألة الصلوة في المكان المغصوب من ان جعل المكلف نفسه مضطرا الى ارتكاب الحرام لا يؤثر في ارتفاع قبحه ومبغوضيته واستحقاق العقاب عليه وان لم يبق النهي بعد الاضطرار بصفة التنجز والمانع عن صحة الفعل ووقوعه عبادة انما هو قبحه وصحة العقاب عليه لا كونه بالفعل منهيا عنه والامر بالخروج ارشادي من باب الامر بارتكاب اقل القبيحين في مقام الدوران فلا ينافي مبغوضية فعله من حيث هو المانعة عن وقوعه عبادة كما تقدم توضيحه في المبحث المشار اليه فراجع واما على القول بالمفطرية ففي الصوم الذي يجوز ابطاله كالتطوع والواجب الموسع يفسد الصوم ويصح الغسل وفي الصوم الذي يحرم ابطاله يفسد الغسل ايضا ان نواه بدخوله واما لو نواه بعد الاستقرار او حال الخروج ان اكتفينا بمثله في الغسل فيصح لوقوعه بعد انقطاع النهي عن صيرورة الفعل سائغا في حقه اللهم الا ان يعرضه حرمة خارجية كما لو كان في شهر رمضان وقلنا بانه يجب عليه الامساك عن سائر المفطرات حتى الارتماس تعبدا بعد افساد الصوم و في ايصال الغبار الى الحلق خلاف كما صرح به في الحدائق حيث قال ما لفظه اختلف الاصحاب في ايصال الغبار الى الحلق فذهب جمع منهم الشيخ في اكثر كتبه الى ان ايصال الغبار الغليظ الى الحلق متعمدا موجب للقضاء والكفارة واليه مال من افاضل متأخري المتأخرين المحدث الشيخ محمد بن الحسن الحر في كتاب الوسائل وذهب جمع منهم ابن ادريس والشيخ المفيد على ما نقل عنه وابو الصلاح وغيرهم والظاهر انه المشهور الى وجوب القضاء خاصة متى كان متعمدا وذهب جمع من متأخري المتأخرين الى عدم الافساد وعدم وجوب شيء من قضاء او كفارة وهو الاقرب انتهى ولكن في الجواهر بعد ان نسب القول بالمفطرية الى المشهور قال بل لم اجد فيه خلافا بين القائلين بعموم المفطر للمعتاد الا من المصنف في المعتبر فتردد فيه كما اعترف به الفاضل في الرياض بل ظاهر الغنية والتنقيح وصريح السرائر ومحكي نهج الحق الاجماع عليه انتهى وقال شيخنا المرتضى ره بعد نسبته الى المشهور بل لم يعلم مصرح

بالخلاف فيه الى زمان بعض متأخري المتأخرين انتهى ولكن هذا انما هو في الغبار الغليظ والاظهر كثير منهم عدم البأس بحرمته واستدل القائلون بالفساد بانه اوصل الى الجوف ما ينافي الصوم فكان مفسدا وبما رواه الشيخ عن سليمان المروزي قال سمعته يقول اذا تمضمض الصائم في شهر رمضان او استنشق متعمدا او شم رائحة غليظة او كنس بيتا فدخل في انفه وحلقه غبار فعليه صوم شهرين متتابعين فان ذلك له فطر مثل الاكل والشرب والنكاح وفي المدارك بعد ان استدل لهم بهذين الدليلين قال ويتوجه على الاول المنع من كون مطلق الايصال مفسدا بل المفسد الاكل والشرب وما في معناهما وعلى الرواية اولا بالطعن في السند باشتماله على عدة من المجاهيل مع جهالة القائل وثانيا باشتمالها على ما اجمع الاصحاب على خلافه من ترتب الكفارة على مجرد المضمضة والاستنشاق وشم الرائحة الغليظة وثالثا بانها معارضة بما رواه الشيخ في الموثق عن عمرو بن سعيد عن الرضا ع قال سألته عن الصائم يدخن بعود او بغير ذلك فتدخل الدخنة في حلقه قال لا بأس وسألته عن الصائم يدخل الغبار في حلقه قال لا بأس ويظهر من المصنف في المعتبر التوقف في هذا الحكم حيث قال بعد ان اورد رواية سليمان المروزي وهذه الرواية فيها ضعف لانا لا نعلم القائل وليس الغبار كالاكل والشرب ولا كابتلاع الحصى والبرد وهو في محله انتهى ما في المدارك واجيب عن الخدشة في الرواية بانجبار ضعفها بالشهرة واشتمال الخبر على ما لا يمكن الالتزام بظاهره لمخالفته للاجماع او غيره من الادلة غير موجب لسقوطه عن الحجية رأسا واورد على هذا الجواب بان الشهرة انما تصلح جابرة لضعف الرواية الضعيفة اي الخبر المنسوب الى المعصوم الذي في طريقه ضعف لكونها نوعا من التبين المصحح للعمل به اما الخبر الذي لم يثبت نسبته الى المعصوم فلا يجديه الشهرة لانها غير صالحة لاثبات هذه النسبة فالضعف الناشئ من الاضمار غير قابل للانجبار بالشهرة ونحوها واجيب بان اضماره بعد معلومية عروضه من تقطيع الاخبار لا من اصل الرواية غير قادح وفيه انه لو كان هذا المعنى معلوما لم يكن وجه لعد الاصحاب الاخبار المضمرة من صنوف الضعاف ثم كونها في كتب الاخبار في سلك سائر الاخبار المروية عن المعصومين وعدم الداعي لمصنفيها لنقل كلام غير المعصومين يورث الظن القوي بكونها منهم وكيف كان فالاولى في الجواب عن هذا الايراد بان الشهرة تصلح جابرة للضعف من جميع الجهات ولكن بشرط استناد المشهور اليه في فتويهم وعملهم به لا مجرد موافقة فتواهم للمضمون فانه غير مجد لجبر ضعف الخبر كما تقرر في محله ومن هنا يمكن الخدشة في دعوى انجبار ضعفه بالشهرة بعدم ثبوت استناد المشهور الى هذه الرواية في الفتوى بل المظنون عدمه فان من المستبعد التزامهم بخصوص هذه الفقرة وطرحهم لسائر الفقرات التي تضمنتها الرواية بل كيف يمكن ان تكون هذه الرواية مستندا لهم مع ان اكثرهم بل المشهور فيما بينهم على ما نسبه اليهم في الحدائق عدم وجوب الكفارة بل القضاء خاصة وهو خلاف ما وقع التصريح به في هذه الرواية فكيف كان فلا يبعد كون هذه الرواية مع قصورها عن سندها ومعارضتها بالموثقة المزبورة والصحيحة الحاصرة لما يضر الصائم فيما عداه من الروايات الشاذة التي يجب رد علمها الى اهله واما ما قيل من انه اوصل الى الجوف ما ينافي الصوم فكان مفسدا له ففيه ما اورده في المدارك وغيره من ان المفسد هو الاكل والشرب وما هو بمعناهما من البلع والتجرع ونحوهما مما لا يصدق عليه عرفا اسم الاكل والشرب ولكن يفهم المنع عنه من النهي عنهما عرفا وليس ايصال الغبار الى الحلق على اطلاقه كذلك ثم لا يبعد ان يقال انه لو كان المقصود باثارة الغبار التسبب الى ادخال الاجزاء التي يثار منها الغبار من طحين او تراب ونحوه الى الجوف فهو ملحق عرفا بالاكل والبلع ونحوه بل هو هو فان تناوله باليد او بآلة اخرى ووضعه في الفم انما يقصد به التوصل الى ايصاله الى الجوف فلا يتفاوت الحال بين ان يتوصل اليه بالاستعانة بالهواء او بغيره من الآلات ولكن مراد الاصحاب القائلين ببطلان الصوم بايصال الغبار الى الحلق ليس خصوص هذا الفرض بل هذا الفرض خارج عن مفروض كلماتهم وانما المتبادر من كلماتهم ارادة بيان الحكم في مثل ما لو كنس بيتا او دخل مكانا مغبرا من غير ان يتحفظ عنه حتى يصل الى جوفه لا ما كان عنوان الايصال الى الجوف مقصودا لفاعله ففي مثل هذا الفرض لا ينبغي الارتياب في عدم صدق اسم الاكل والشرب عليه فيتجه الالتزام بعدم مفطريته اللهم الا ان يقال انا لو التزمنا ببطلان الصوم في الفرض الاول وهو ما لو كان المقصود بفعله التوصل الى ايصال ما يثار منه الغبار الى جوفه وجب الالتزام به في هذا الفرض ايضا فان حاله حال المشي تحت المطر الذي يعلم بدخوله في حلقه لو لم يتحفظ عنه فانه وان لم يصدق عليه عرفا اسم شرب ماء المطر ولكنه بحكمه في ابطال الصوم جزما فالاظهر عدم الفرق بين الفرضين وبطلان الصوم في كليهما ولكن بشرط كون ما يصل الى الجوف من الاجزاء باقيا على حقيقته عرفا غير مستهلك في الهواء بحيث يصدق عليه عرفا ايصال ذلك الشيء الى الجوف بالتسبيب كما في المشي تحت المطر في المثال المفروض ولا يكون ذلك كذلك الا في الغبار الغليظ المشتمل على اجزاء محسوسة معتد بها عرفا وهذا مما لا ينبغي التأمل في مفطريته مع انه لم ينقل التصريح بعدم البطلان بالغبار الغليظ بل عن ظاهر غير واحد وصريح آخر دعوى الاجماع عليه فلا يبعد ان يقال بكفاية الاجماعات المنقولة المعتضدة بالشهرة وعدم نقل مصرح بالخلاف دليلا على فساد الصوم بايصال الغبار الغليظ الى الحلق مضافا الى ما اشرنا اليه من كونه عرفا ملحقا بابتلاع ذلك الجسم الذي اثير منه الغبار وكيف كان فالاظهر في الغبار الغليظ التحريم وفساد الصوم واما الغبار الرقيق الذي حاله في العرف حال البخار والدخان فالاظهر وفاقا لما نسب الى الاكثر عدم بطلان الصوم كما ان هذا هو الاقوى في نظيريه اي البخار والدخان للاصل مضافا الى شهادة موثقة عمرو بن سعيد المتقدمة به مع استمرار السيرة على عدم التحفظ عن شيء منها مع كون التكليف بالاجتناب عن البخار لمن يدخل في الحمام ونحوه او الدخان لمن يباشر الطبخ ونحوه او مطلق الغبار لمن يرتكب كنس البيت ونحوه من الافعال التي هي مثار الغبار مما اقتضت الضرورة بجواز ارتكابها للصائم تكليفا حرجيا كما هو واضح فلا ينبغي الارتياب في جواز شيء من ذلك نعم قد يتأمل في جواز تناول كل من هذه الاشياء وايصاله الى الجوف بانفراده عند ملحوظيته من حيث هو وتعلق القصد الى ايصاله الى الجوف بعنوانه المخصوص لا من حيث كونه هواء مشوبا باجزاء خارجية مستهلكة فيه كما هو الشأن في شرب التتن والتنباك ونظائره

تعمد البقاء على الجنابة الى الطلوع

بل قد يقوى في النظر الحاقه في مثل الفرض بالطعام والشراب خصوصاً بعد تعارفه وهكذا الكلام فيما لو استعمل آلة الجذب البخار والغبار من انفه ويخرج فبعد الابتلاء بهذه الآلة وان لا يخلو عن تأمل والله العالم ويجب ايضاً الامساك عن البقاء على الجنابة عامداً حتى يطلع الفجر من غير ضرورة على الاشهر بل المشهور شهرة عظيمة كادت تكون اجماعاً كما ادعاه في الجواهر بل عن الانتصار والخلاف والوسيلة والغنية والسرائر وظاهر التذكرة والمنتهى دعوى الاجماع عليه فما في المتن من نسبته الى الاشهر المشعر بشهرة خلافه ليس في محله فانه لم ينقل الخلاف فيه عن احد عدا ما حكي عن ابن بابويه في كتاب المقنع انه قال سأل حماد بن عثمان ابا عبد الله عليه السلام عن رجل اجنب في شهر رمضان من اول الليل فأخر الغسل الى ان طلع الفجر فقال له قد كان رسول الله صلى الله عليه وآله يجامع نساءه من اول الليل ويؤخر الغسل حتى يطلع الفجر ولا اقول كما يقول هؤلاء الاقشاب يقضي يوماً مكانه ومن طريقته ره في الكتاب المذكور الافتاء بمتون الاخبار التي ينقلها فيه وعن المحقق الاردبيلي في شرح الارشاد التردد فيه والميل الى الجواز وفي الحدائق نقل عن المولى المحقق مير محمد باقر الداماد في رسالة الرضاعية اختياره صريحاً وكيف كان فما يدل على المشهور صحيحة ابن ابي يعفور قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الرجل يجنب في شهر رمضان ثم يستيقظ ثم ينام حتى يصبح قال يتم صومه ويقضي يوماً آخر وان لم يستيقظ حتى اصبح اتم يومه وجاز له وصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال سألته عن الرجل تصيبه الجنابة في شهر رمضان ثم ينام قبل ان يغتسل قال يتم صومه ويقضي ذلك اليوم الا ان يستيقظ قبل ان يطلع الفجر فان انتظر ماء يسخن او يستقى فطلع الفجر فلا يقضي صومه وصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال في رجل احتلم اول الليل او اصاب من اهله ثم نام متعمداً في شهر رمضان حتى اصبح قال يتم صومه ذلك ثم يقضيه اذا افطر من شهر رمضان ويستغفر ربه وصحيحة احمد بن محمد عن ابي الحسن عليه السلام قال سألته عن رجل اصاب من اهله في شهر رمضان او اصابته جنابة ثم ينام حتى يصبح متعمداً قال يتم ذلك اليوم وعليه قضاؤه وموثقة سماعة قال سألته عن رجل اصابته جنابة في جوف الليل في رمضان فنام وقد علم بها ولم يستيقظ حتى يدركه الفجر فقال عليه ان يتم صومه ويقضي يوماً آخر فقلت اذا كان ذلك من الرجل وهو يقضي شهر رمضان قال فليأكل يومه ذلك وليقض فانه لا يشبه رمضان شيء من الشهور وصحيحة معاوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الرجل يجنب من اول الليل ثم ينام حتى يصبح في شهر رمضان قال ليس عليه شيء قلت فانه استيقظ ثم نام حتى اصبح قال فليقض ذلك اليوم عقوبة اقول وربما يستشعر من تعليل القضاء في هذه الصحيحة بكونه عقوبة كونه تكليفاً جديداً غير مسبب عن فساد الصوم بل هو من قبيل الكفارة ولكن فيه ان قضاءه بدل نعم هذا الاشعار فكونه عقوبة لعله بلحاظ تنزيله منزلة العامد ويدل عليه ايضاً المستفيضة الآتية الدالة على وجوب الكفارة على من نسي غسل الجنابة حتى خرج الشهر بالفحوى واوضح منها دلالة عليه موثقة ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل اجنب في شهر رمضان بالليل ثم ترك الغسل متعمداً حتى اصبح قال يعتق رقبة او يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكيناً قال وقال انه حقيق ان لا اراه يدركه ابداً وعن المصنف ره في المعتبر انه بعد نقل هذه الرواية قال وهذا اخذ علمائنا الا الشاذ ففيه شهادة باعتماد العلماء عليه فيتأكد بذلك الوثوق به ورواية سليمان بن حفص المروزي عن الفقيه قال اذا اجنب الرجل في شهر رمضان بليل ولا يغتسل حتى يصبح فعليه صوم شهرين متتابعين مع صوم ذلك اليوم ولا يدرك فضل يومه ورواية ابراهيم بن عبد الحميد عن بعض مواليه قال سألته عن احتلام الصائم قال فقال اذا احتلم نهاراً في شهر رمضان فليس له ان ينام حتى يغتسل فمن اجنب في شهر رمضان فنام حتى يصبح فعليه عتق رقبة او اطعام ستين مسكيناً وقضاء ذلك اليوم ويتم صيامه ولن يدركه ابداً واستدل للقول بالجواز بقوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم فان الملاحة تقتضي جوازه في كل جزء من اجزاء الليل ولو في الجزء الاخير وبقوله تعالى فالآن باشروهن الى قوله حتى يتبين لكم الخيط الابيض فانه يقتضي جواز المباشرة لجواز الاكل والشرب في الجزء الاخير من الليل ويلزمه جواز البقاء على الجنابة الى الصبح وبما رواه الشيخ في الصحيح عن العيص بن القاسم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل اجنب في شهر رمضان في اول الليل فأخر الغسل حتى طلع الفجر قال يتم صومه ولا قضاء عليه وما رواه الصدوق في الصحيح عن العيص بن القاسم انه سأل ابا عبد الله عن رجل ينام في شهر رمضان فيحتلم ثم يستيقظ ثم ينام قبل ان يغتسل قال لا بأس وما رواه الشيخ عن حبيب الخثعمي في الصحيح عن ابي عبد الله عليه السلام قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله يصلي صلاة الليل في شهر رمضان ثم يجنب ثم يؤخر الغسل متعمداً حتى يطلع الفجر ورواية سليمان بن ابي زينبة قال كتبت الى ابي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام اسأله عن رجل اجنب في شهر رمضان من اول الليل فأخر الغسل حتى طلع الفجر فكتب الي بخطه اعرفه مع مصادف يغتسل من جنابته ويتم صومه ولا شيء عليه ورواية اسمعيل بن عيسى قال سألت الرضا عليه السلام عن رجل اصابته جنابة في شهر رمضان فنام حتى يصبح اي شيء عليه قال لا يضره هذا ولا يفطر ولا يبالي فان ابي عليه السلام قال قالت عائشة ان رسول الله صلى الله عليه وآله اصبح جنباً من جماع من غير احتلام قال لا يفطر ولا يبالي ورجل اصابته جنابة فبقي نائماً حتى يصبح قال لا بأس يغتسل ويصلي ويصوم وصحيحة ابي سعيد القماط انه سئل ابو عبد الله عمن اجنب في اول الليل في شهر رمضان فنام حتى اصبح قال لا شيء عليه وذلك ان جنابته كانت في وقت حلال ورواية حماد بن عثمان المتقدمة نقلاً عن المقنع في اول المبحث واجيب عن الآية الاولى بورود اطلاقها في مقام بيان اصل الرفث في الليل في مقابل النهار فلا اطلاق لها من هذه الجهة مع انها على تقدير الاطلاق يجب تقييدها بالاخبار وعن الثانية بمنع شمول الغاية لغير الجملة الاخيرة وعلى تقدير الشمول يجب ارتكاب التخصيص فيه بالنسبة الى زمان تحصيل الطهارة جمعاً بين الادلة وعن الاخبار اما عن الرواية الاولى فبالحمل على التأخير لا عن عمد جمعاً بينها وبين الطائفة الاولى من الاخبار او بالحمل على التقية لموافقتها لمذهب جمهور العامة وعن الثانية فبعد انصافها بجواز التأخير عمداً الى الفجر بل بجواز النومة الاولى ونحن لا ننكر ذلك ولكن نقيده بما اذا كانت مع نية الغسل وعن الثالثة فبالحمل على التقية لما فيها من الاشعار بمداومة النبي صلى الله عليه وآله على هذا الفعل واكثاره ومداومته على الفعل المكروه بعيد ويمكن حمله على صورة العذر جمعاً بين الادلة ونحوه الجواب عن روايتي اسمعيل ورواية حماد بن عثمان بل امارات التقية من هاتين الروايتين خصوصاً الاخيرة منهما لا تخفى كما لا يخفى على

العارف باساليب كلامهم وطرق بيانهم للاحكام الصادرة عن علة وما فيهما من الانكار على هؤلاء الاقشاب مبالغة في التقية مع امكان ان يكون قوله في ذيل الرواية يقضي يوماً مكانه من جواب السائل ويكون ما صدر منه من حكاية فعل رسول الله نقلاً لقول هؤلاء الاقشاب مستنداً الفتوى بهم بعدم وجوب القضاء فكانه عليه السلام قال على سبيل الانكار والتعريض قد كان رسول الله صلى الله عليه وآله يرتكب هذا العمل المكروه الموجب للاخلال بالوتر الواجب عليه حاشاه عن ذلك ولا اقول كما يقول هؤلاء الاقشاب من صحة صومه استناداً الى هذه الحكاية بل يقضي يوماً مكانه واما عن مكاتبة سليمان فكالصحيحة الاولى بالحمل على التأخير لا عن عمد او التقية وعن صحيحة القماط بالحمل على التقية وفي الذخيرة اجاب عنها ايضاً باستضعاف السند لما ذكره من ان ابا سعيد في كتب الرجال لا موثق ولا ممدوح لكن في الحدائق نسبه الى السهو وذكر ان ابا سعيد القماط هو خالد بن سعيد ثقة وحديثه صحيح والاولى ان يجاب عنه بالحمل على النوم بنية الغسل وليس في الرواية ما ينافيه والتعليل لا يأبى عن ذلك وعمدة الجواب عن جميع هذه الاخبار هو ان مخالفتها للمشهور او المجمع عليه بين اصحابنا وموافقتها للجمهور اخرجها عن صلاحية المكافئة للاخبار المتقدمة وفي الذخيرة بعد ان اورد اخبار الطرفين واجاب عن كل من الاخبار المزبورة التي استدلوا بها للجواز بما يقرب مما ذكرناه قال والقطر وتحقيق المقام ان التعارض بين الاخبار ثابت ويمكن الجمع بينهما بوجهين احدهما حمل اخبار المنع على الافضلية وثانيهما حمل اخبار الترخيص على التقية والاول وان كان هو اقرب بل ليس فيه عدول عن الظاهر في اكثر الاخبار التي اوردت في جانب المنع لكن لا يبعد ان يقال ان الترجيح للثاني لما في رواية اسمعيل من الاشعار الواضح عليه وكذا في رواية حماد بن عثمان المنقول عن المقنع حيث اسند الحكم بالقضاء المنكر المستفيض في الاخبار الى الاقشاب ان كان قوله يقضي يوماً مقولاً لقول هؤلاء وذلك مضافاً الى ترجيح الشهرة بين الاصحاب ومخالفة جمهور العامة وبعد حمل الكفارة على الاستحباب انتهى وفيه ان حمل اخبار المنع على الافضلية وان امكن على بعد فيما ورد الامر بالكفارة كما اشار اليه في ذيل عبارته ولكن هذا لا يكفي في رفع التنافي بين الروايات فان جملة من اخبار الجواز مما وقع فيها الاستشهاد بفعل رسول الله صلى الله عليه وآله كالنص في انه ليس البقاء على الجنابة موجباً لهذه المرتبة من المنقصة التي لا يمكن تداركها بالقضاء والكفارة كما هو صريح جملة من اخبار المنع فالحق ان اخبار الجواز مع هذا النوع من الاخبار من قبيل المتعارضين الذين لا يساعد العرف على الجمع بينهما بما ذكر بل بوجه من المتنافيين الذين يجب الرجوع فيهما الى المرجحات وهي مع اخبار المنع كما هو واضح فالقول بالبطلان كما هو المشهور اقوى بل الاقوى وجوب الكفارة ايضاً كما يدل عليه جملة من الاخبار المزبورة وانضمام كثير منها على القضاء بنافي وجوبها بالنصوص المزبورة وان كان قد يستشعر منها استحباب السكوت في مقام البيان خصوصاً من الصحيح الذي ورد فيه الامر بالاستغفار عدم وجوبها الا ان هذا لا يصلح معارضاً للنصوص المستفيضة التي وقع فيها التصريح بها وضعف سند ما عدا الموثق غير قادح بعد استفاضتها واعتضادها بالشهرة مع ما فيها الموثق الذي شهد المصنف في العبارة المتقدمة المحكية عنه باخذ العلماء به عدا شاذ منهم فما في المدارك من ان هذه الروايات كلها ضعيفة السند فيشكل التعويل عليها في اثبات حكم مخالف للاصل ومن هنا يظهر رجحان ما ذهب اليه ابن ابي عقيل ره والمرتضى من ان الواجب بذلك القضاء دون الكفارة انتهى ضعيف ثم انه نسب الى ظاهر المشهور عدم الفرق في الفساد بالبقاء على الجنابة عمداً بين صوم شهر رمضان وغيره من انواع الصيام ولكن حكي عن المعتبر انه قال لقائل ان يخص هذا الحكم برمضان دون غيره من الصيام اقول وجهه ورود النصوص الدالة عليه على كثرتها فيه ولا قياس يقتضي التعدية عنه فكذا قيل في توجيهه وهو لا يخلو عن نظر اذ المتبادر من الصوم في سائر الموارد التي تعلق به امر ندبي او وجوبي ليس الا ارادة الماهية المعهودة التي اوجبها الشارع في شهر رمضان فورود النص في خصوص شهر رمضان لا يوجب قصر الحكم عليه بعد ان المتبادر من الامر به في سائر الموارد ليس الا العبادة المخصوصة التي اوجبها الشارع في شهر رمضان فالتعدي عن مورد النص في مثل هذه الموارد من هذا الباب لا من باب القياس ولكن قد يشكل ذلك في المقام بدلالة بعض النصوص على عدم كون البقاء على الجنابة عمداً منافياً له في غير شهر رمضان في الجملة حيث يستكشف من مثل هذه الاخبار ان البقاء على الجنابة ليس كسائر المفطرات ماخوذاً في ماهية الصوم شرعاً من حيث هي بل يخرج التالي عن مورد النص منها ما عن الصدوق في الصحيح عن حبيب الخثعمي قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اخبرني عن التطوع وعن هذه الثلاثة الايام اذا اجنبت من اول الليل فاعلم اني قد اجنبت فانام متعمداً حتى ينفجر الصبح اصوم او لا اصوم قال صم وموثقة ابن بكير قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يجنب ثم ينام حتى يصبح ايصوم ذلك اليوم تطوعاً فقال اليس هو بالخيار ما بينه وبين نصف النهار وموثقته الاخرى ايضاً عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئل عن رجل طلعت عليه الشمس وهو جنب ثم اراد الصيام بعد ما اغتسل ومضى من النهار ما مضى قال يصوم ان شاء وهو بالخيار الى نصف النهار وكيف كان فهذه الروايات صريحة في عدم كون البقاء على الجنابة مانعاً عن الصوم تطوعاً فلا قضية ترك الاستفصال في الموثقة الاخيرة وكذا مفهوم قوله عليه السلام في الموثقة الاولى اليس هو بالخيار الخ الذي هو بمنزلة التعليل للجواز جوازه في الواجب الغير المعين ايضاً ولكن يجب تخصيصه بما عدى قضاء شهر رمضان لوقوع التصريح بالمنع عنه فيما عن الصدوق والشيخ في الصحيح عن عبد الله بن سنان انه سأل ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقضي شهر رمضان فيجنب من اول الليل ولا يغتسل حتى يجيء آخر الليل وهو يرى ان الفجر قد طلع قال لا يصوم ذلك اليوم ويصوم غيره وعن الكليني ايضاً في الصحيح عن ابن سنان يعني عبد الله انه كتب الى ابي عبد الله عليه السلام وكان يقضي شهر رمضان وقال اني قد اصبحت بالغسل واصابتني جنابة فلم اغتسل حتى طلع الفجر فاجابه لا تصم هذا اليوم وصم غداً وفي موثقة سماعة المتقدمة قال فقلت اذا كان ذلك من الرجل وهو يقضي شهر رمضان قال فليأكل يومه ذلك وليقض فانه لا يشبه رمضان شيء من الشهور والمراد بقوله عليه السلام لا يشبه رمضان شيء من الشهور على الظاهر ان القضاء ليس حاله حال صوم شهر رمضان في وجوب الامساك

في ذلك اليوم وقضائه ويحتمل ان يكون المقصود بيان اختصاص هذا الحكم اي عدم جواز البقاء على الجنابة بصوم شهر رمضان اداء وقضاء كما احتمله العلامة
بدلالة اي باختصاص المنع بصوم رمضان وقضائه غير واحد من متاخري المتاخرين ولكن الاعتماد على هذا الظاهر لا يخلو عن اشكال اذ التعليل بامتداد
الجنابة الى الزوال انما يناسب هذا الحكم لو كان الصوم قابلا للتبعيض لم يكن فعل المنافيات في اول اليوم منافيا لاختيار الصوم بعده ولكنك عرفت في
محله ان الصوم لا يتبعض وامتداد جنابته مشروط بعدم حصول شيء مما يجب على الصائم الامساك عنه فلا يصلح ان يكون توسعة زمان اختيار عنوان
الصوم علة لنفي الباس عن الاصباح جنبا اللهم الا ان يكون شرط صحة الصوم الاجتناب عن البقاء جنبا حين احداث النية المعتبرة في صحته اي حين اندراجه في
موضوع الصائم شرعا فيصح التعليل ولكن مقتضاه شرطية الطهارة من الجنابة في المندوب ايضا لكن زمانها موسع بتوسعة زمان اختيار عنوانه وهو
بخلاف ظاهر كلمات القائلين بعدم الاشتراط كما انه خلاف ما يقتضيه اطلاق صحيحة الحلبي الدالة على جواز الصوم تطوعا لمن اصبح جنبا ويحتمل ان يكون
المقصود بقوله عليه السلام هو بالخيار الى آه التنبيه على ان عدم تعين الصوم عليه يجعله بمنزلة البقاء على الجنابة لعذر وهو ليس منافيا للصوم ويحتمل ايضا
ان لا يكون المقصود به التعليل بل بيان كونه باقيا على ما هو عليه من الخيار الى الزوال كما في موثقة الاخيرة فيدل بالالتزام على عدم كون البقاء على الجنابة مانعا في
ولكنه خلاف سوق التعبير اذ لا يناسبه الاستفهام التقريري ويحتمل قويا ان يكون هذا الكلام طفرة عن الجواب على سبيل التورية من باب التقية كغيره من الاخبار
المتقدمة الدالة على جواز البقاء على الجنابة في صوم شهر رمضان المحمولة على التقية فالانصاف ان التعليل الواقع في هذه الرواية لا يخلو عن تشابه فلا يجوز
التعدي عن مورده وهو الصوم تطوعا واما الموثقة الاخيرة وان كان ظاهرها بمقتضى اطلاق الجواب من غير استفصال عموم الحكم في الصوم الغير المعين والجنابة
كان او مندوبا ولكن بعد ان علم بعدم ارادة قضاء شهر رمضان منه لا يبعد دعوى انصرافه الى النافلة لو لم نقل بانصراف السؤال في حد ذاته اليها
فالالتزام بجواز البقاء على الجنابة في ما عدا صوم النافلة الذي هو القدر المتيقن من مورد اخبار الجواز كصوم الكفارة ونحوه في غاية الاشكال بل لو لم يكن الاجماع
تطوعا محلا للمسامحة لكان للتامل فيه ايضا مجال لما اشرنا اليه من قوة احتمال كون الاخبار الدالة عليه من قبيل الاخبار الواردة في صوم شهر رمضان جارية
مجرى التقية فيشكل حينئذ رفع اليد عما اشرنا اليه من ان المتبادر من اطلاق الامر بالصوم في اي مورد ورد انما هو ارادة الطبيعة المعهودة التي اوجبها الشارع
في شهر رمضان الا ان رفع اليد عن الاخبار الخاصة بمثل هذا الاحتمال من غير معارض صريح مخالف للقواعد خصوصا في مثل المورد القابل للتسامح فالقول بجواز
في النافلة دون غيرها كما قواه في الجواهر لا يخلو عن قوة نعم الاشبه كون الواجب بالعرض اي الصوم الذي وجب بنذر وشبهه بحكم اصله فان معروض الوجوب ذاته
من حيث هي فلا يختلف بذلك اثرها ثم انه لو تعذر الغسل للصوم الواجب فهل يجب عليه التيمم بدله فيه خلاف كما نبه عليه شيخنا المرتضى ره فقال ولو
لم يتمكن المكلف من الغسل فهل يجب عليه التيمم فيه قولان من عموم المنزلة في صحيحة حماد هو بمنزلة الماء وفي الروايات هو احد الطهورين وهو مذهب
المحقق والشهيد الثانيين خلافا للمحكي عن المنتهى ولعله للاصل ومن ان المانع هو حدث الجنابة والتيمم لا يرفعه وهو طهور بمنزلة الماء في كل ما يجب فيه
الغسل لا فيما توقف على رفع الجنابة فالتيمم يجب في كل موضع يجب فيه الغسل الا فيما يشترط بعدم الجنابة ويشعر به قوله عليه السلام في صحيحة محمد بن مسلم ان
انتظر ماء يسخن او يستقى فطلع الفجر فلا يقضي صومه حيث انه لم يامره بالتيمم ولذلك لم يذكروا في كتاب الطهارة من التيمم الواجب ما كان لصوم واجب
كما عدوا الصلوة والطواف الواجبين بل مقتضى ذكرهم وجوب الغسل للصوم ذكر التيمم ايضا له بمقتضى المقابلة نعم ذكروا انه يجب التيمم لكل ما يجب له
المائية ولكن هذا الكلام على فرض الدلالة لا انه لم يبلغ حد الاجماع مع مخالفة المصنف بل العلامة في المنتهى وتردده في النهاية كما عن الذكرى نعم قال
في المنتهى يجوز التيمم لكل من وجب عليه الطهارة المائية وادعى عليه اجماع المسلمين وكيف كان فالاحوط التيمم وعليه فهل يجب ان يبقى مستيقظا
لئلا يبطل تيممه ام لا اقويهما واحوطهما الاول انتهى كلامه رفع مقامه اقول اما وجوب التيمم كما لعله المشهور ان لم يكن مجمعا عليه فهو الاقوى لما عرفته
في مبحث التيمم من ان التيمم غسل المضطر ووضوئه كما وقع التعبير في الرضوي ويومي اليه قوله صلى الله عليه واله لابي ذر يكفيك الصعيد عشر سنين
وفي صحيحة حماد هو بمنزلة الماء الى غير ذلك مما عرفته في محله واما البقاء مستيقظا فالاولى تفريعه على مسئلة ما اذا تيمم الجنب بدلا من الغسل ثم احدث
بالاصغر فان بنينا في تلك المسئلة على ان موجبات الوضوء لا توجب انتقاض تيممه الواقع بدلا من الغسل بل تؤثر في ايجاب ما تقتضيه من الوضوء او التيمم
كما حكى القول به عن السيد وجملة من متاخري المتاخرين فلا يضره النوم بعد ان تيمم بدلا من الغسل وان قلنا بانتقاضه بمطلق الحدث وعليه ان يتيمم بعده
الاتيه ايضا بدلا من الغسل وان وجد ماء بعد ان يتوضأ كما هو المشهور فعليه ان يبقى مستيقظا والا فهو بمنزلة ما لو تيمم ونام وكونه غير مكلف في
حال النوم غير مجد بعد ان كان قبله مكلفا بازالة اثر الجنابة مقدمة لصوم اليوم فكما ان ذلك اقتضى وجوب الغسل عليه مع التمكن والتيمم بدلا عنه
تعذره كذلك اقتضى وجوب ابقاء اثر تيممه اي بقائه مستيقظا والا فنفس التيمم او الغسل من حيث هو ليس مما يتوقف عليه الصوم بل من حيث توقف ازالة
اثر الجنابة عليه كما لا يخفى فما في المدارك من منع وجوب البقاء مستيقظا معللا بان انتقاض التيمم بالنوم لا يحصل الا بعد تحققه وبعده يسقط التكليف
لاستحالة تكليف الغافل ضعيف نعم لو غلب عليه النوم اندرج في موضوع غير العامد الذي ستعرف حكمه ولو اخر الغسل عمدا الى ان ضاق الوقت او اجنب
عمدا في وقت يعلم بانه لا يسع الغسل فتيمم وصام فهل يصح صومه فيه تردد ينشأ من التامل في شمول ما دل على شرعية التيمم ونحوه من التكاليف الاضطرارية
لمن الجأ نفسه اليها بسوء اختياره مع ان كون ضيق الوقت من حيث هو من مسوغات التيمم لا يخلو عن تامل فلينا تامل فالاحوط ان لم يكن اقوى في مثل هذه الموارد
الجمع بين الاتيان بالفعل الاضطراري في الوقت وتداركه في خارجه لعلمه اجمالا بتنجز التكليف عليه باحد الامرين اما الفعل الاضطراري في الوقت او

الاختياري في خارجه بحيث مثلا الاحتياط كما تقدم التنبيه عليه في مبحث التيمم وفي غير مورد من كتاب الطهارة الاحوط في المقام الكفارة ايضا ولكن الاقوى
عدم وجوبها لكونها تكليفا مغايرا لما علم بالاجمال فينفى وجوبها بالاصل ولتمام الكلام فيما يتوجه عليه من النقض والابرام مقام آخر وهل يلحق بالجنابة
الحيض المشهور نعم بل عن المقاصد العلية نفي الخلاف فيه ويدل عليه خبر ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان طهرت بليل من حيضتها ثم توانت ان
تغتسل في رمضان حتى اصبحت عليها قضاء ذلك اليوم خلافا للمحكي عن النهاية والاردبيلي وصاحب المدارك استضعافا للخبر وفيه ان ضعفه
لو كان فهو مجبور بالشهرة وربما علل الابطال بان الحيض اشد تاثيرا فيه من الجنابة ضرورة بطلان الصوم بمفاجاته قهرا فليس الا للمنافاة بينه
وبين الصوم فالبقاء متعمدا حتى الصبح مبطل للصوم وفيه ما لا يخفى فان ما هو اشد اثرا من الجنابة هو نفس الحيض واما ما يبقى منه بعد ارتفاعه من مانع
الصوم كالصلوة فهو موقوف على دلالة الدليل عليه فمن الجائز كون بطلان الصوم كحرمة الوطي من آثار نفس الحيض لا اثره المانع عن الصلوة الموقوف
رفعه على الاغتسال ثم ان النفساء بحكم الحائض بلا خلاف فيه على الظاهر بل عن غير واحد دعوى الوفاق عليه ويظهر وجهه مما حررناه في محله من اتحادهما
حكما بل موضوعا فراجع واما المستحاضة فقد تقدم الكلام في اشتراط صومها بالغسل مفصلا في كتاب الطهارة وعرفت فيما تقدم ان ما ذكر منحصر بمضمرة ابن
مهزيار التي يتطرق اليها جهات من الاشكال على وجه لا يمكن استكشاف ما اريد منها من ظاهرها فلا يصح الاعتماد عليها في اثبات الاشتراط ولكنه على
اجمالها مظنة الاجماع فيشكل حينئذ الجزم بعدمه ولذا توقف فيه غير واحد من المتاخرين كبعض القدماء على ما حكي عنهم وهو في محله وعلى تقدير التسليم فهل شرطيتها
على الاغسال النهارية خاصة او هي مع الليلة السابقة خاصة او مع اللاحقة خاصة او الليلتين والفجر خاصة وجوه اوجهها الاول والمراد على الاحتمال الاول
في وقتها الذي وجب الاتيان بها فيه لولا وجوب الصوم فلا يجب تقديم غسل الغداة على الفجر بل لا يجوز مع فصل يعتد به بينه وبين الصلوة نعم الاحوط
عند حدث سببه من الليل ايقاع غسل الغداة آخر الليل مقارنا لطلوع الفجر والاتيان بصلوة الغداة في اول وقتها بحيث لم يتحقق بينهما فصل يعتد به
باكثر من نافلتها او الجمع بين غسل في آخر الليل لاستباحة الصوم من باب الاحتياط وغسل آخر للصلوة وقد تقدم تفصيل ذلك كله في المبحث المشار اليه
فراجع ولو اجنب في الليل فنام غير ناو للغسل فطلع الفجر فسد الصوم كما عن الفاضل وغيره بل عن ظاهر المنتهى دعوى الاجماع عليه وفي المدارك في شرح العبارة
قال ما لفظه الفرق بين هذه المسئلة وبين تعمد البقاء على الجنابة فرق ما بين العام والخاص فان تعمد البقاء عزم على عدم الغسل وعدم نية الغسل اعم
من العزم على عدمه لتحققه مع الذهول عن الغسل وقد قطع المصنف وغيره بان من نام حتى اصبح على هذا الوجه لزمه القضاء واستدل عليه بان مع العزم
على ترك الاغتسال يسقط اعتبار النوم ويعود كالمتعمد للبقاء على الجنابة وهو غير جيد لان عدم نية الغسل اعم من العزم على ترك الاغتسال انتهى و
تبع فيما ذكره فارقا بين المسئلتين جده في المسالك وهو ليس بجيد بل الفرق بين المسئلتين هو ان المقصود بذكر هذا الفرع التنبيه على ان النوم الغير المقرون
بالعزم على الغسل بحكم البقاء مستيقظا كذلك الى ان طلع الفجر فلا فرق بين العزم على ترك الاغتسال وترك العزم على الاغتسال في اتصاف الترك
بكونه اختياريا وكونه مندرجا في موضوع البقاء على الجنابة عمدا حقيقة لو بقي مستيقظا كذلك فطلع الفجر وحكما لو نام الى ان طلع الفجر فان مع عدم
العزم على الاغتسال يسقط اعتبار النوم بمعنى انه لا يؤثر في اتصاف ترك الغسل او البقاء على الجنابة اضطراريا كما نبه عليه المصنف ره في عبارته
المنقولة المحكية عن معتبره وما اعترضه عليه غير واحد ممن تاخر عنه بان هذا الدليل اخص من المدعى غير متوجه عليه فان ما يسقط اعتبار النوم هو
عدم العزم على الاغتسال لا العزم على عدمه فتعبير المصنف ره اما من باب التمثيل بملاحظة ان الحكم مع العزم على الترك اوضح او انه من باب التوسع بارادة
الترك الاختياري من قوله مع العزم على ترك الاغتسال لا خصوص الترك المسبوق بالعزم عليه كما انه بهذا المعنى يصح ان يفسر تعمد البقاء على الجنابة بالعزم على
عدم الغسل كما في عبارة المدارك والا فمن الواضح ان المراد بتعمد البقاء في هذا المبحث هو ترك الغسل اختيارا ولا يتوقف ذلك على العزم على ترك
الغسل بل على عدم ارادة فعله ولا ملازمة بينهما لان العزم على الترك لا بد ان يكون من سبب فربما لا يكون في نفسها ما يقتضيه ولكنه لا داعي له الى
فعله بمعنى ان غاياته التي يتصورها كتوقف الصوم عليه ونحوه لا تبعثه على ارادة فعله فلا يحصل له العزم عليه ولكن يجوز ان يشتد شوقه الى تحصيلها
فيفعله فهو بالفعل ليس بعازم للفعل ولا للترك ولا يصدق عليه اسم المتردد ايضا اذ التردد انما يصدق فيما لو حصلت المعارضة بين دواعي الفعل و
دواعي الترك فتحير في الترجيح ويحتمل ان يكون عدوله عن التعبير بعدم العزم على الغسل الى التعبير بالعزم على تركه للتنبيه على خروج الغافل والناسي عن موضوع
الكلام في هذا المقام فان عدم نية الغسل قد يجامع الغفلة والنسيان ومعه ايضا وان كان يسقط اعتبار النوم اذ مع الغفلة والنسيان لا اثر له في
الحال بين ان ينام او يبقى مستيقظا في خروج ترك الغسل الموجب لبقائه جنبا اختياريا له ولكن هذا الفرض يندرج في موضوع المسئلة الباحثة عن حكم
الناسي او الجاهل بالحكم او الموضوع والمفروض في المقام ما كان الترك لا من حيث الغفلة والنسيان بل من حيث النوم بحيث لولا النوم لكان داخلا
في موضوع متعمد البقاء حقيقة ومن هنا يظهر صحة الاستدلال عليه بما ذكره المصنف من ان مع العزم على ترك الاغتسال يسقط اعتبار النوم الخ ولكن
لا بد ان يراد مع العزم على ترك الاغتسال بعدم العزم على الاغتسال فانه بحكم من بقي مستيقظا كذلك الى ان فاجاه الصبح في صدق كونه باقيا على الجنابة عمدا
فيدل على فساد صومه كلما دل عليه من الفتاوى مثل صحيحتي الحلبي واحمد بن محمد الواردتين فيمن اجنب ثم نام متعمدا حتى اصبح فان مناط الحكم تركه للغسل اختيارا
الذي هو ملازم للنوم الى الصبح متعمدا فضلا عن مثل رواية سليمان بن حفص المروزي عن الفقيه قال اذا اجنب الرجل في شهر رمضان بليل ولا يغتسل حتى يصبح فعليه صوم
شهرين متتابعين مع صوم ذلك اليوم ولا يدرك فضل يومه ورواية ابراهيم بن عبد الحميد عن بعض مواليه قال سألته عن احتلام الصائم قال فقال اذا احتلم نهارا اه

شهر رمضان فليس له ان ينام حتى يغتسل وان اجنب في شهر رمضان ليلا فلا ينام ساعة حتى يغتسل فمن اجنب في شهر رمضان فنام حتى يصبح فعليه عتق رقبة
او اطعام ستين مسكينا وقضاء ذلك اليوم ويتم صيامه ولن يدركه ابدا وصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال سألته عن الرجل تصيبه الجنابة في
شهر رمضان ثم ينام قبل ان يغتسل قال يتم صومه ويقضي ذلك اليوم الا ان يستيقظ قبل ان يطلع الفجر فان انتظر ماء يسخن او يستقي فطلع الفجر فلا يقضي
وموثقة سماعة قال سألته عن رجل اصابته جنابة في جوف الليل في رمضان فنام وقد علم بها ولم يستيقظ حتى يدركه الفجر فقال عليه ان يقضي يوم وبقضي
يوما آخر الحديث بل ظاهر هذين الخبرين وجوب القضاء عليه مطلقا ولو مع العزم على الاغتسال بل المنساق الى الذهن من السؤال في الخبر الاخير انما هو
ارادته في هذا الفرض ولكن يجب تقييده بما عدى النومة الاولى جمعا بينه وبين غيره مما ستعرف فاستفادة حكم العامد منه انما هي بالفحوى حيث ان المبادر
انه تارك للغسل من انه لم يستيقظ حتى ادركه الفجر نعم الظاهر خروج صورة الجهل بالموضوع او نسيانه الذي لا يتنجز عليه التكليف بالغسل على تقدير نومه
عن مورد هذه الروايات فلا يستفاد حكمه منها ولو كان قد نوى الغسل فلم ينتبه الى ان اصبح صح صومه على المشهور بل عن الخلاف الاجماع عليه لصحيحة معوية
بن عمار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الرجل يجنب من اول الليل ثم ينام حتى يصبح في شهر رمضان قال ليس عليه شيء قلت فانه استيقظ ثم نام حتى اصبح قال
فليقض ذلك اليوم عقوبة وهذه الصحيحة صريحة في انه ليس عليه شيء لو لم يستيقظ الى الصبح وان القضاء انما يجب فيما لو استيقظ ثم نام فهي اخص مطلقا من صحيحة
محمد بن مسلم وموثقة سماعة ونحوهما مما دل بظاهره على وجوب القضاء عليه مطلقا ولبست الموثقة وكذا الصحيحة نصا في ارادة استمرار نومته الاولى حتى يمتنع
تقييدهما بهذه الصحيحة لامكان ان يكون المقصود بقوله عليه السلام في الموثقة لم يستيقظ حتى ادركه الفجر انه لم يستيقظ في الوقت الذي كان من شانه الغسل
فيه لا انه لم يستيقظ اصلا حتى في ابتداء نومه كذا المراد بقوله في الصحيحة انه نام قبل ان يغتسل انه اخر الغسل عن النوم فلا يأبى عن التقييد ولو سلم صراحتهما في ارادة
استمرار نومته الاولى لتعين حملها على ما اذا لم يكن عازما على الغسل ان امكن والا فرد علمهما الى اهله لعدم صلاحيتهما بعد شذوذ القول بذلك لمعارضة
هذه الصحيحة الصريحة في انه لا شيء عليه فيما لو استمر نومته الاولى المعتضدة بالشهرة وغيرها مما ستعرف هذا مع ان ظاهر الموثقة ورودها في المحتلم بل
كذا الصحيحة لا اشعارها بل ظهورها في الجنابة الغير العمدية فهي ان لم تكن ظاهرة في ارادة الاحتلام فلا اقل من عدم اباءها عن الحمل عليها دون غيره
القول بالتفصيل بين المحتلم وغيره فلا معارضة بينها وبين الصحيحة اصلا ثم انه قد يوهم ترك الاستفصال في الصحيحة انه لا شيء عليه فيما اذا لم يستيقظ
وان لم يكن من عزمه الغسل ولكن يتعين صرفه او نقل ما نص فيه في حد ذاته الى صورة العزم على الاغتسال جمعا بينه وبين الاخبار المتقدمة الدالة على
القضاء بترك الغسل الى الصبح اختيارا التي شمولها لمثل هذا الفرض اوضح من هذه الصحيحة بل يفهم ذلك اي اختصاصها بصورة كونه مريدا للغسل
على تقدير الانتباه من فحوى ذيلها لان الترك الناشي من عدم اختيار الصوم اولى بالعقوبة من الترك الناشي من التواني وتأخير الغسل عن النوم ثانيا
فليتأمل وعن الفقه الرضوي انه قال وان اصابتك جنابة في اول الليل فلا بأس بان تنام متعمدا وفي نيتك ان تقوم وتغتسل قبل الفجر فان غلبك حتى
تصبح فليس عليك شيء الا ان تكون انتبهت في بعض الليل ثم نمت وتوانيت ولم تغتسل وكسلت فعليك صوم ذلك اليوم واعادة يوم آخر مكانه وان تعمدت
النوم الى ان تصبح فعليك قضاء ذلك اليوم والكفارة وهي صوم شهرين متتابعين او عتق رقبة او اطعام ستين مسكينا وحيث لم يثبت حجية الرضوي لا يصلح
الا من باب التأييد واستدل له ايضا بصحيحة ابن ابي يعفور قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الرجل يجنب في شهر رمضان ثم يستيقظ ثم ينام حتى يصبح قال يتم صومه
ويقضي يوما آخر وان لم يستيقظ حتى اصبح اتم صومه وجاز له وفيه نظر اذ المنساق الى الذهن من قوله ثم يستيقظ وروده في المحتلم لا في الجنب الذي نام ثم
استيقظ فمفاد هذه الرواية بظاهرها انه لو احتلم واستمر نومه الذي وقع فيه الاحتلام الى الصبح جاز صومه وان استيقظ ثم نام فعليه قضاؤه فلا تدل على
نفي القضاء فيما لو اجنب ثم نام اختيارا ولم ينتبه حتى اصبح بل ربما يشعر بثبوته كون المدار على النوم اختيارا بعد حصول العلم بالجنابة فيتحقق المعارضة بينه وبين
الصحيحة المتقدمة الصريحة في نفي القضاء باستمرار نومته الاولى الواقعة بعد حصول الجنابة اللهم الا ان يلتزم بالفرق بين الجنب والمحتلم بالالتزام بان
نوم المحتلم بعد ان انتبه موجب للقضاء مطلقا ولو كان انتباهه حين عروض الجنابة والفارق بينهما النص او يقال بان النومة الاولى التي دلت الصحيحة
على عدم كونها موجبة للقضاء اعم من ان تحصل قهرا او اختيارا فالمحتلم لو بقي نائما بعد احتلامه ولو في الجملة ثم استيقظ كما هو المنساق الى الذهن
من مورد الصحيحة الثانية فقد حصلت نومته الاولى فلا منافاة بين الصحيحتين وقد حكي عن بعض متأخري المتأخرين التفرقة بين المحتلم وغيره وربما
يؤيده ايضا صحيحة محمد بن مسلم وموثقة سماعة المتقدمتان الظاهرتان في وجوب القضاء باستمرار النوم الحاصل بعد العلم بالجنابة وظاهرهما ارادة الجنابة
الغير الاختيارية كما تقدمت الاشارة اليه فيتحد مفادهما مع هذه الصحيحة وحكي عن جملة من المتأخرين الالتزام بان النومة التي حصلت الجنابة فيها هي
النومة الاولى ولكن بشرط استمراره الى ما بعد حصول الجنابة في الجملة وهذه الروايات غير آبية عن ذلك فلا بأس بالالتزام به جمعا بين الاخبار وكلمات
الاصحاب لمصرحين بعدم كون استمرار النومة الاولى موجبا للقضاء اذ ان ظاهر كلماتهم كصريح غير واحد منهم ارادة النوم بعد حصول العلم بالجنابة ولكن
يشكل رفع اليد عن ظواهر النصوص المزبورة بذلك فالقول باحتساب النوم الذي حصلت فيه الجنابة النومة الاولى مع انه احوط لا يخلو عن قوة بل الاحوط
القضاء باستمرار النوم الحاصل بعد العلم بالجنابة الواقعة في النوم مطلقا وان حصل الانتباه حين حدوثها بل لا يخلو القول بوجوبه عن وجه وكيف كان فقد
ظهر مما مر انه لو انتبه ثانيا ثم نام ناويا للغسل فاصبح نائما فسد صومه كما يدل عليه صحيحة معوية وغيرها من الروايات المزبورة وبها يخرج النوم ثانيا ام لا فيه قولان
صرح في المسالك بالاول فانه ذكر في النومة الاولى بعد الجنابة انها انما تصح مع نية الغسل ليلا والا لم يصح النوم ولا بد مع ذلك من احتمال الانتباه الا

لو نام الجنب بالليل ناويا للغسل فصح الصوم فيها

فساد صوم من اجنب في الليل الى الصبح لفصل النوم الثاني

كان كتعمد البقاء وشرط بعض الاصحاب مع ذلك عادة الانتباه والا كان كتعمد البقاء على الجنابة ولا بأس به ثم قال في شرح قول المصنف ولو انتبه ثم نام
الخ قد تقدم ان النومة الاولى انما تصح مع العزم على الغسل وامكان الانتباه واعتياده فاذا نام بالشرط ثم انتبه ثم نام حرم عليه النوم ثانيا وان عزم على
الغسل واعتاد الانتباه لكن لو خالف واثم بالنوم فاصبح نائما وجب عليه القضاء خاصة انتهى وفي المدارك بعد نقل عبارة المسالك قال ويمكن المناقشة في
تحريم النومة الثانية لعدم وضوح ماخذه وربما استدل عليه بقوله عليه السلام فليقض ذلك اليوم عقوبة والعقوبة انما تثبت على فعل المحرم وهو استدلال ضعيف
فان ترتب هذه العقوبة على فعل لا يقتضي تحريمه ولا ريب في اباحة النومة الثانية بل والثالثة ايضا وان ترتب عليهما القضاء كما اختاره العلامة رحمه الله في المنتهى
بمقتضى الاصل السليم عن المعارض انتهى وهو جيد وربما يؤيد ما ذكره في تضعيف الاستدلال ورود نظيره فيما لا حرمة فيه جزما كما في موثقة سماعة الواردة
في ناسي النجاسة عن الصادق عليه السلام قال يعيد صلوته كي يهتم بالشيء اذا كان في ثوبه عقوبة لنسيانه واضعف منه الاستدلال له بالامر بالاستغفار في
ذيل صحيحة الحلبي المتقدمة الواردة في رجل احتلم اول الليل او اصاب من اهله ثم نام متعمدا في شهر رمضان حتى اصبح لوروده بمقتضى ظاهر السؤال فيمن نام
عن قصد الى الصبح بحيث لو كان بعرضة الانتباه في الاثناء كان يمنعه النوم كما هو الغالب فيمن ينام بعد العشاء ولا داعي له الى فعل شيء في الليل من صلوة
او غسل ونحوه فهو ملازم لعدم كونه مريدا للغسل فمن هنا يحتمل ان يكون ذكره من باب الكناية والتمثيل بان يكون المقصود بقوله ثم نام متعمدا حتى اصبح
التعبير عن انه ترك الغسل عمدا لا خصوص النوم من حيث هو الذي هو ملازم للترك وكيف كان فظاهر السؤال وروده في غير مريد الغسل وهذا مما لا
كلام فيه فانه ملحق بالعامد كما عرفت ودعوى انه لابد من صرف الصحيحة الى صورة العزم على الغسل بجعل قوله ثم نام متعمدا الخ على ارادة العمد الى اصل النوم الغير
المنافي لارادة الانتباه والغسل في الليل لا العمد الى النوم حتى يصبح كي يمتنع اجتماعه مع ارادة الغسل اذ لو كان واردا في مريد النوم الى الصبح لكان
اللازم لكونه في مقام البيان ذكر الكفارة ايضا لانه كتعمد البقاء على الجنابة فعدم ذكرها دليل على عدم وجوبها وهو يكشف عن ارادة صورة العزم على الغسل
مدفوعة بانا لو سلمنا هذا اللزوم لكان اللازم صرف ما دل على الكفارة بالبقاء على الجنابة عمدا الى الاستحباب فانه اولى من صرف الجواب في هذه الصحيحة
الى خصوص مريد الغسل الذي لو لم نقل بظهور السؤال وصراحته في غيره فلا اقل من عدم ظهوره في ارادته بالخصوص فكيف يصح حمل الجواب مع ما فيه من
ترك الاستفصال على ارادته بالخصوص والحاصل انه لا يمكن حمل هذه الصحيحة على خصوص مريد الغسل الذي لا يجب عليه الكفارة وترك ذكر الكفارة
فيها كتركه في صحيحة احمد بن محمد التي هي اصرح من هذه الصحيحة في ورودها في متعمد النوم الى الصبح وان كان مشعرا بعدمه وجوبها او ظاهرا في ذلك و
لكن لا بالدلالة اللفظية بل من باب السكوت في مقام البيان فيجب رفع اليد عنه بالاخبار المبينة لحكمها عليه كما لا يخفى نعم يمكن الاستدلال لحرمة
النوم مطلقا ما لم يغتسل بقوله عليه السلام في مرسلة عبد الحميد اذا احتلم نهارا في شهر رمضان فليس له ان ينام حتى يغتسل وان اجنب ليلا فلا ينام ساعة
حتى يغتسل ولكن يتوجه عليه ان هذه الرواية مع ما فيها من الارسال والاضمار مخالفة ظاهرها للظواهر غيرها من النص وفتاوى الاصحاب بل صريحها
لا تصلح دليلا الا للكراهة من باب المسامحة وقد يتخيل اقتضاء قاعدة المقدمية حرمة النوم ما لم يثق من نفسه الانتباه في الليل ويدفعه ان قاعدة المقدمة
لا تقتضي الا ايجاب ما يتوقف عليه فعل الصوم وهو ايجاد غسل في الليل فله اختيار فعله في آخر الوقت كما هو الشان في كل واجب موسع والزام العقل بترك النوم
مقدمة له موقوف على احراز توقفه عليه والا فمقتضى الاصل براءة الذمة عن التكليف به واحتمال صيرورته سببا لفوت الواجب الذي تنجز التكليف به غير موجب
لالزام العقل بالتحرز عنه بعد استقلاله بقبح العقاب على تركه الغير المستند الى اختياره وكونه قادرا على الخروج عن عهدة الواجب ما بتقديم الغسل
او ترك النوم لا يجعل الترك الناشي من اختيار النوم الذي يحتمل معه الانتباه والقدرة على الخروج عن عهدة الواجب بمنزلة الترك الاختياري الذي
يصح العقاب عليه بعد ان ليس له طريق شرعي وعقلي يلزمه بالاحتياط اذ المفروض عدم دليل شرعي يدل عليه والعقل لا يوجب الاحتياط الا من
دفع الضرر المحتمل ولا احتمال بعد استقلال العقل بقبح العقاب من غير بيان وعدم صحة المؤاخذة على الترك الغير الاختياري وتوهم ان قضية
ايجاب شيء موسعا كالصلوة من الزوال الى الغروب وجوب اختياره في اول زمان التمكن منه الا ان يثق من نفسه ولو بواسطة ظن السلامة ونحوه
التمكن من فعله على تقدير التاخير لان التوسعة انما هو في حق من قدر على فعله في اي وقت شاء فجواز التاخير له موقوف على احراز كونه ممن يقدر عليه في
آخر الوقت مدفوع بان قضية التوسعة عدم تعينه عليه في شيء من اجزاء الوقت بخصوصه بحسب اصل الشرع فتعينه عليه في جزء موقوف على انحصار قدرته
به وعجزه عن الاتيان به في وقت آخر فما لم يحرز ذلك ينفي تعينه عليه بالاصل فوجوبه في خصوص الجزء الاول من الوقت مشروط بعدم القدرة عليه
في الزمان المتأخر لا ان جواز تركه فيه مشروط بالقدرة على الغير كي يحتاج في الجواز الى احراز شرطه كما لا يخفى على المتأمل فلخص مما ذكر ان المدار في
جواز النوم على احتمال الانتباه احتمالا يعتد به بحيث يخرج عن كونه ملحقا بالترك الاختياري كما نبه عليه صاحب المدارك في عبارته المتقدمة
تنبيه قال شيخنا المرتضى رحمه الله بعد ان فرغ من الكلام في وجوب القضاء بالنوم الثاني ما لفظه ثم ان النوم الثالث والرابع في حكم الثاني وجزم
القضاء ولا يهدم العدد بتجديد الجنابة بعد النومة الاولى كما هو واضح وانما الكلام في ثبوت الكفارة بالنوم الثالث فان ظاهر المشهور ثبوتها
بل عن الغنية والوسيلة والخلاف دعوى الاجماع عليه الا انه لا دليل عليه كما اعترف في الروضة وغيرها عدا ما استدل الشيخ من رواية المروزي و
مرسلة عبد الحميد ورواية ابي بصير المتقدمة في مسألة تعمد البقاء على الجنابة ولا يخفى اختصاص الثالثة بمن ترك متعمدا والاوليين وان كانتا
مطلقتين في النوم الا ان التمسك باطلاقهما وارتكاب خروج الاولى والثانية ليس باولى من تقييدهما بالنوم معرضا عن الغسل الى ان يصبح النوم

مسألة حرمة النوم ثانيا واغتساله ناويا للانتباه واعتياده

في حكم النوم الثالث

ما عدا النومة الثانية

الاولى مع ان المرسلة آبية عن الحمل على ما عدى الاولى كما لا يخفى فالقول بعدم الكفارة كما عن المعتبر والمنتهى وجماعة لا يخلو عن قوة انتهى كلامه رفع مقامه وهو جيد بل لا يبعد دعوى انصراف خبر المروزي بنفسه الى ارادة ترك الاغتسال اختيارا الا ان الدعوى ظهور النسبة في الاخبار كي تكون قابلة للمنع بل المناسبة للكفارة ولما في ذيل الخبر من قوله ولا يدرك فضل يوم ان الظاهر ان ذكره من باب اللطف والتحريص على التجنب عن ترك الاغتسال لا لمحض الاخبار عن امر واقع كي لا ينافيه الاضطرار فليتأمل ولو استمنى فحصل الامناء او لمس امرأة فامنى فسد صومه بلا خلاف فيها على الظاهر في الجملة بل في المدارك وغيره دعوى الاجماع صريحا على ان الاستمناء مفسد للصوم وعن المصنف في المعتبر انه قال ويفطر بانزال الماء بالاستمناء والملامسة والقبلة اتفاقا وعن التذكرة والمنتهى نحوه ويدل عليه مضافا الى الاجماع صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يعبث باهله في شهر رمضان حتى يمني قال عليه من الكفارة مثل ما على الذي يجامع ومرسلة حفص بن سوقة عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يلاعب اهله وجاريته وهو في قضاء شهر رمضان فيسبقه الماء فينزل قال عليه من الكفارة مثل ما على الذي يجامع في شهر رمضان وموثقة سماعة قال سألته عن رجل لزق باهله فانزل قال عليه اطعام ستين مسكينا مد لكل مسكين ورواية ابي بصير قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل وضع يده على شيء من جسد امرأته فادفق قال كفارته ان يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكينا او يعتق رقبة وعن الصدوق مرسلا قال قال امير المؤمنين عليه السلام اما يستحيي احدكم ان لا يصبر يوما الى الليل انه كان يقول ان بدء القتال اللطام ولو ان رجلا لصق باهله في شهر رمضان فادفق كان عليه عتق رقبة ومقتضى اطلاق هذه الاخبار فساد الصوم ووجوب الكفارة بخروج المني بواسطة الملاعبة والتقبيل ونحوهما وان لم يكن ذلك مقصودا له ولا من عادته ذلك كما هو ظاهر عبارة المتن وغيره ويؤيده ايضا بل يدل عليه المستفيضة الدالة على كراهة القبلة والملامسة ونحوهما معللا ذلك بمخافة ان يسبقه المني اذ لولا خروج المني من غير ارادة عقيب الفعل الذي يكون معرضا له مفسدا للصوم لما ناسب التعليل منها صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن الرجل يمس من المرأة شيئا ايفسد ذلك صومه او ينقصه فقال ان ذلك ليكره للرجل الشاب مخافة ان يسبقه المني وصحيحة زرارة ومحمد بن مسلم جميعا عن ابي جعفر عليه السلام انه سئل هل يباشر الصائم او يقبل في شهر رمضان قال اني اخاف عليه فليتنزه من ذلك الا ان يثق ان لا يسبقه منيه وصحيحة منصور بن حازم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ما تقول في الصائم يقبل الجارية والمرأة فقال اما الشيخ الكبير مثلي ومثلك فلا بأس واما الشاب الشبق فلا لانه لا يؤمن والقبلة احدى الشهوتين قلت فما ترى في مثلي يكون له الجارية فيلاعبها فقال لي انك لشبق يا ابا حازم الحديث وموثقة سماعة انه سأل ابا عبد الله عن الرجل يلصق باهله في شهر رمضان فقال ما لم يخف على نفسه فلا بأس ولكن ينبغي صرف اطلاق الروايات المزبورة لو لم نقل بانصرافها في حد ذاتها بل وكذا اطلاق عبارة المتن ونحوه الى ما لو كان فعله معرضا لخروج المني بان يكون على وجه يمكن خروجه منه بمقتضى عادته واما لو كان حال اللمس والتقبيل مطمئنا بعدم كونه موردا لتهييج الشهوة الموجبة لخروج المني فسبقه الماء من باب الاتفاق فلا ان من المستبعد ثبوت الكفارة في الاضطراري المحض فيشكل استفادته من مثل هذه الاطلاقات مع انه لو كان خروجه مطلقا ولو لم يكن ذلك من عادته ولا كان يحتمله احتمالا يعتد به بحيث يخاف منه لكان الانسب اطلاق النهي عنه فقضية الاخبار من غير استثناء صورة الامن وعدم الخوف على نفسه ويؤيده ايضا ما عن المصنف في المعتبر مرسلا عن علي عليه السلام قال لو ان رجلا لصق باهله في شهر رمضان فامنى لم يكن عليه شيء يحمله على ما اذا لم يكن ذلك من عادته ولا من قصده ولكنه حصل من باب الاتفاق جمعا بينه وبين غيره مما عرفت فليتأمل وكيف كان فما في المدارك من تخصيص الحكم بصورة القصد حيث قال والاصح ان ذلك يعني اللمس ونحوه يفسد الصوم اذا تعمد الانزال بذلك ضعيف مخالف لظواهر النصوص والفتاوى والله العالم ولو احتلم بعد نية الصوم نهارا لم يفسد صومه اجماعا كما ادعاه غير واحد ولا يجب عليه المبادرة الى الغسل بلا نقل خلاف فيه عن احد بل في المدارك نقل عن المنتهى انه قال لو احتلم نهارا في رمضان نائما او من غير قصد لم يفسد صومه ويجوز له تأخير الغسل لا نعلم فيه خلافا انتهى ما في المدارك والظاهر ان قوله ولا نعلم فيه خلافا من تتمة ما حكاه عن المنتهى ويحتمل كونه من كلامه وكيف كان فيدل عليه الاصل بعد انتفاء ما يدل على حرمته نعم ربما يستشعر وجوب المبادرة الى الغسل من قوله عليه السلام في مرسلة ابرهيم بن عبد الحميد المتقدمة ان احتلم في شهر رمضان نهارا فليس له ان ينام حتى يغتسل فانه مشعر بوجوب المبادرة الى الغسل وعدم جواز النوم قبل الاغتسال ولكن لقصوره عن الحجية لما فيه من الارسال والاضمار ومخالفته ظاهر فتاوى الاصحاب لا يصلح دليلا الا للكراهة من باب المسامحة وكذا لا يفسد صومه لو نظر الى امرأة حلال او حرام فامنى على الاظهر او استمع فامنى او تخيل فامنى للاصل وحكي عن الشيخ القول بوجوب القضاء عليه اذا كانت المنظورة لا تحل له بشهوة وعن ابي الصلاح انه قال لو اصغى الى حديث او ضم او قبل فامنى فعليه القضاء والاصل حجة عليهما الا ان يريد مع الاعتياد فيمكن حينئذ استفادته من الاخبار المتقدمة بتنقيح المناط ولكن لا يتجه حينئذ تفصيل الشيخ بين كون النظر حلالا او حراما هذا كله فيما لو لم يكن قصده خروج المني والا فهو من الاستمناء الذي لا خلاف في حرمته وكونه موجبا للقضاء والكفارة كما لا يخفى **تنبيه** لو انتقل المني عن موضعه الاصلي بسبب غير اختياري كالاحتلام ونحوه وتمكن من امساكه وحفظه عن الخروج الى الغروب لم يجب عليه ذلك وان امن من ضرره فضلا عما لو تضرر به او شق عليه امساكه اذ لا يصدق عليه اسم الاستمناء ولا الجنابة العمدية الموجبة لفساد الصوم وكونه قادرا على المنع عن خروجه لا يجعل فعله من حيث هو عمديا بل لو بقي المني بنفسه في المجرى جاز له الاستبراء واخراجه ببول ونحوه فانه وان صح توصيفه بانها

انك لشبق استفهام تعجب انبعث من سؤاله عن ملاعبة مثله الجارية

العمدية بلحاظ تعمده في الاخراج الى الظاهر الذي يتم به سببيته للجنابة ولكن لا دليل على ان مطلق الجنابة التي يصح اتصافها بالعمد ولو بهذا الاعتبار موجبة للبطلان اذ الاخبار الدالة عليه وردت في الملاعبة والتقبيل والجماع ونحوها فلا تتناول مثل الفرض وكلمات الاصحاب ايضا غير شاملة له فانهم وان اطلقوا فتاويهم ومعاقد اجماعاتهم المحكية القول بان الجنابة العمدية مفسدة للصوم ولكن المتبادر من اطلاقها كونها من اصلها عمدية كموارد الاخبار لا مثل الفرض نعم لو كان حصولها في الوقت الذي يجب الامساك عنه اختيارا بان احتلم مثلا في الليل في زمان يسع للغسل لكن امسك مائه اختيارا ثم انزله في اليوم اندرج في موضوع كلماتهم اذ لا فرق بينه وبين ما لو حصل ذلك بسبب اختياري كما لو استمنى في الليل وانزل في اليوم فكونه لدى العرف من المصاديق الواضحة للجنابة العمدية التي يمكن دعوى استفادتها من اخبار الباب بالفحوى وعدم القول بالفصل بخلاف مسألة الاستبراء التي لا يلتفت الذهن من اصله الى اسراء حكم الجنابة العمدية اليها ولذا لا يخطر بذهن المحتلم حين انتباهه من النوم الاستمساك الذي قدرته عليه ولا الامتناع من الاستبراء قبل الاغتسال ولو مع علمه ببقاء شيء من المني في المجرى كما لا يخفى على من لاحظ ما استقرت عليه سيرة المتشرعة ثم انه لو قلنا بمفطرية الاستبراء لدى العلم ببقاء المني فليس مشقة الصبر عليه الى الغروب او تعذره بموجب لرفع هذا الحكم كما هو الشأن فيما لو تضرر بالامساك عن الجماع او غيره من المفطرات والحقنة بالجامد جائزة على المشهور كما نسب اليهم خلافا لما عن المصنف في المعتبر من القول بحرمته تعبدا وقواه في المدارك وعن العلامة في المختلف القول بانه مفسد للصوم وعن الصدوق اطلاق القول بانه لا يجوز للصائم الاحتقان وعن المفيد انه اطلق القول بانه مفسد وعن السيد في جمله انه حكى عن قوم من اصحابنا وجوب القضاء والكفارة بالحقنة وعن اخرين القضاء خاصة من غير تفصيل وعن ابن الجنيد انه قال يستحب للصائم الامتناع من الحقنة لانها تصل الى الجوف ولكن لا يبعد ان يكون مراد من اطلق اسم الاحتقان هو الاحتقان بالمائع اذ لا يطلق عرفا على ادخال الجامد اسم الحقنة كما صرح به في المسالك وكيف كان فيدل على نفي البأس عن الحقنة بالجامد مضافا الى الاصل وحصر ما يضر الصائم في غيره في الصحيح خصوص صحيحة علي بن جعفر انه سأل اخاه عن الرجل والمرأة هل يصلح لهما ان يستدخلا الدواء وهما صائمان فقال لا بأس وموثقة الحسن بن فضال المروية عن الكافي عن ابيه قال كتبت الى ابي الحسن عليه السلام ما تقول في اللطف يستدخله الانسان وهو صائم فكتب عليه السلام لا بأس بالجامد وعن الشيخ باسناده مثله الا انه قال في التلطف من الاشياف وبهذه الموثقة يقيد اطلاق الصحيحة الاولى لو لم نقل بانصرافها في حد ذاتها الى الجامد ولا يعارضها صحيحة البزنطي عن ابي الحسن عليه السلام انه سأله عن الرجل يحتقن يكون به العلة في شهر رمضان فقال الصائم لا يجوز له ان يحتقن لما تقدمت الاشارة اليه من ان الاحتقان لا يطلق عرفا على استدخال الجامد ولو سلم صدق اسمه عليه عرفا وعدم انصرافه عنه وجب تقييده بالموثقة التي هي حجة كافية كما تقرر في محله وبالمائع محرمة كما يدل عليه الصحيحة المزبورة ومفهوم القيد الوارد في الموثقة ويؤيده ايضا ما عن الرضوي قال لا يجوز للصائم ان يقطر في اذنه شيئا ولا يسعط ولا يحتقن ويفسد بها الصوم على تردد فيه اينما من امكان حمل الاخبار المزبورة على ارادة محض التكليف فيشكل رفع اليد بها عما يقتضيه الاصل والصحيحة الحاصرة لما يضر بالصائم وغيره ومن هنا توقف في المدارك وفاقا لما حكاه عن الشيخ في جملة من كتبه وابن ادريس والمصنف ره في المعتبر القول بحرمته تعبدا ولكن مع ذلك القول بالافساد اقوى اذ المتبادر من النهي في مثل هذه الموارد ارادة الحكم الوضعي لا محض التكليف بل في الجواهر الاقوى ان لم ينعقد اجماع كما حكاه في المختلف من السيد وجوب الكفارة به ايضا لانه فيمن افطر متعمدا اللهم الا ان يدعى انسباق غيره منها وفيه بحث اقول دعوى الانسباق في محلها بل لا يقال عرفا على من افسد صومه بغير الاكل والشرب بل بالاحتقان او الجماع ونحوه او بالرياء وقصد غيره انه افطر بل يقال افسد وابطل اللهم الا ان يدعى ظهوره في خصوص المقام اي في مثل قوله من افطر في شهر رمضان متعمدا فعليه عتق رقبة كما في مكاتبة المشرقي في ارادة الاعم لمناسبة الحكم ولكنه لا يخلو عن تأمل خصوصا بعد وقوعه جوابا عن السؤال عن رجل افطر من شهر رمضان اياما كما لا يخفى فالقول بعدم الكفارة على تقدير عدم كونه اجماعيا ايضا اشبه بالقواعد والله العالم وهنا مسئلتان الاولى كلما ذكرنا انه يفسد الصيام عدى البقاء على الجنابة الذي تقدم بعض الكلام فيه وسيأتي تمامه عند التعرض لحكمه حال الجهل والنسيان انما يفسده اذا وقع عمدا بان يكون مختارا في فعله وذاكرا للصوم سواء كان عالما بكونه مفطرا او جاهلا في الاظهر سواء كان عن تقصير او قصور كما هو ظاهر المتن وغيره بل في المدارك نسبة القول بعدم الفرق بين الجاهل والعالم الى الاكثر فقال بعد ان نفى الريب عن فساد صوم العامد العالم بذلك ما لفظه وانما الخلاف في الجاهل فذهب الاكثر الى فساد صومه كالعالم وقال ابن ادريس لو جامع او افطر جاهلا بالتحريم فلا يجب عليه شيء ونحوه قال الشيخ في موضع من التهذيب واطلاق كلامهما يقتضي سقوط القضاء والكفارة واحتمله في المنتهى الحاقا للجاهل بالناسي وقال المصنف ره في المعتبر الذي يقوى عندي فساد صومه ووجوب القضاء دون الكفارة والى هذا القول ذهب اكثر المتأخرين وهو المعتمد انتهى ما في المدارك وفي الجواهر ذكر التفصيل بين الجاهل المقصر في السؤال فيجب عليه القضاء والكفارة وبين غير المقصر لعدم تنبهه فلا يجب عليه الكفارة خاصة وقال اختاره بعض مشايخنا قولا رابعا ثم رجح في ذيل كلامه هذا القول واختار شيخنا المرتضى ره هذا التفصيل ولكن لم يوجب على القاصر الا القضاء ولا الكفارة فهو قول خامس في المسئلة اقول ما نسبه في المدارك الى الاكثر من كون الجاهل بالحكم كالعالم ربما نسب غيره الى المشهور واستظهر منهم القول بوجوب القضاء والكفارة وفي الاستظهار نظر اذ لا يظهر مما نسب اليهم الا الالتزام بمساواة الجاهل للعالم مطلقا بل في فساد صومه فلا يظهر من ذلك التزامهم بالكفارة وكيف كان فمستند القول بالفساد اطلاق ما دل على اعتبار الامساك عن الاشياء المزبورة في ماهية الصوم بل لا معنى للصوم الا الامساك عن تلك الاشياء فيمتنع تحقق مفهومه بدونه وتحققه

اللطف بالتحريك الشيء اليسير

من الناس نعبد شرعي نصوم من اكل وشرب ناسيًا صوم حكمي لا حقيقي هذا مع ان تقييد مفطرية المفطرات بالعلم بمفطريته الراجع الى اشتراط وجوب
الامساك عنها بالعلم بوجوبه غير معقول ثم قد يعقل ذلك بالنسبة الى بعضها الغير المقوم لحصول سنخ الصوم عرفا ببعض التقريبات التي تقدمت
الاشارة اليها في كتاب الصلوة في توجيه صحة صلوة من اخل بالجهر والاخفات في مواضعهما ولكن الالتزام به موقوف على مساعدة دليل عليه كما
ستشير اليه والحاصل ان ظواهر الادلة الدالة على وجوب الامساك عن الاشياء المذكورة كون الامساك عنها من حيث هو معتبرا في ماهية الصوم
الشرعي انه يبطل بارتكاب شيء منها ولا يصح تقييد ذلك بالعلم به الا ان يدل دليل شرعي عليه فتكلف في توجيهه واستدل له ايضا باطلاقات
الاوامر الواردة بالقضاء والكفارة عند تناول شيء من المفطرات مع ورود بعضها في جاهل الموضوع الذي هو اولى بالمعذورية من جاهل الحكم
بالظهور كثير من الاسولة التي وقع في جوابها الامر بالقضاء او الكفارة في كون موردها الجاهل كما لا يخفى على المتتبع واستدل للقول بالصحة وانه ليس
عليه قضاء ولا كفارة بالاصل الخالي عن المعارض لانصراف عمومات القضاء والكفارة المخصوصين بغير الجاهل اما بحكم التبادر او لاجل تقييد اكثرها
بتعمد الافطار الغير الصادق هنا وان كان متعمدا للفعل لان تعمد الافطار لا يكون الا مع العلم بكونه مفطرا وبه تقيد المطلقات ايضا لو حملها
على المقيد مع انه على فرض التعارض يجب التخصيص بغير الجاهل لموثقة زرارة وابي بصير قالا سألنا ابا جعفر عليه السلام عن رجل اتى اهله في شهر رمضان او اتى اهله
وهو محرم وهو لا يرى الا ان ذلك حلال له قال ليس عليه شيء المعتضدة بروايات معذورية الجاهل كصحيحة عبد الصمد الواردة فيمن لبس قميصا حال الاحرام
وفيها اي رجل ركب امرا بجهالة فلا شيء عليه وفي صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج المتضمنة لحكم تزويج المرأة في عدتها وفيها قلت فباي الجهالتين اعذر بجهالته
بان ذلك محرم عليه ام بجهالته انها في العدة فقال احدى الجهالتين اهون من الاخرى الجهالة بان الله حرم عليه وذلك انه لا يقدر على الاحتياط معها فقلت
فهو في الاخرى معذور فقال نعم ويتوجه على الاستدلال بالاصل ما عرفت واما ما قيل من انصراف ادلة القضاء والكفارة بمتعمد الافطار او وجوب صرفها
الجمع بين الادلة ففيه انه لا مقتضي للانصراف ولا للصرف بالنسبة الى ادلة القضاء اصلا لورود بعض اخبارها او بعض الاسولة الواقعة فيها في
متعمد الافطار لا يقتضي صرف ما عداه اليه اذ لا تنافي بينهما كما هو واضح هذا مع انه لا مجال للارتياب في ان مناط وجوب القضاء على ما يستفاد من النصوص
والفتاوى عدم الخروج عن عهدة التكليف بادائه فمن اخل بصوم شهر رمضان الذي هو عبارة عن الامساك عن الاشياء المعدودة طول النهار سواء لم يمسك عن شيء
منها او امسك عن بعض دون بعض او عن الجميع لكن لا مع النية وجب عليه قضاؤه جزما وتقييد اعتبار تلك الاشياء في ماهية الصوم بصورة العلم بكونها كذلك
قد عرفت ما فيه ومن هنا يظهر عدم صحة الاستشهاد للمدعى بالروايات الدالة على معذورية الجاهل كالصحيحين المزبورين اذ غاية ما يمكن دعوى
استفادته من مثل هذه الاخبار بعد التسليم انما هو معذوريته في ارتكاب ما صدر منه جهلا من مخالفة الاحكام الواقعية المتوجهة اليه حتى بالنسبة الى ما
الوضعية القابلة لان يعذر فيها لا الاثار الشرعية المجعولة لها القابلة لان تتخلف عنها وليس فساد الصوم بتناول المفطرات جهلا منها بل هو من
لوازمها العقلية الغير القابلة للتخلف لاستحالة حصول امتثال الامر بالكف عن المفطرات بمخالفته وكون الجاهل معذورا في مخالفته لاجل الجهل لا يقتضي
حتى يوصف فعله بالصحة فكما انه لو جهل باصل صوم شهر رمضان فلم يصمه لا يفهم من هذه الاخبار انه بمنزلة من صامه في كونه اتيا بما امر به فكذلك لو
جهل ببعض اجزائه وشرائطه المعتبرة فيها ولذا لم يحكم الامام عليه السلام في الصحيحة الاخيرة بصحة العقد الفاقد لشرائط الصحة الصادر منه جهلا بل بفساده
وكونه معذورا في ان يتزوجها ثانيا بعد انقضاء عدتها فمثل هذه الرواية على خلاف المطلوب ادل والحاصل انه لا يستفاد من هذه الاخبار ازيد من
ان الجاهل لا يؤاخذ على ما صدر منه جهلا ولا يترتب على فعله اثر العمد وهذا لا يجدي في اثبات المدعى بعد ان اشرنا الى ان فساد الصوم ليس من اثار
تعمد الافطار بل هو على طبق الاصل كفساد تزويج المرأة في عدتها واما الموثقة فموردها الجاهل المعتقد للخلاف في مثل هذه المسألة التي هي من الصور التي
لا يكون غالبا الا عن القصور وعدم تصور الحرمة حتى يتنجز في حقه التكليف بالفحص والسؤال فان تم الاستدلال بها فانما يتم في القاصر فلا يعم الاستشهاد
بها للقول بالصحة مطلقا واستدل للقول بعدم القضاء والكفارة على القاصر ووجوبهما على المقصر اما الثاني فلاطلاق ادلتهما واما الاول فللموثقة
المزبورة التي قد اشرنا الى اختصاص موردها بالقاصر وقاعدة كلما غلب الله على عباده فهو اولى بالعذر والوارد بعض ادلتها في نفي القضاء عن المغمى عليه فبهذه
الملاحظة يندفع توهم اختصاصها بالمعذورية من جهة التكليف دون القضاء فهذه الرواية كالرواية المزبورة حاكمة على اطلاق ادلة القضاء والكفارة
لان الجهل مع القصور مما غلب الله عليه ويتوجه على الاستدلال بالقاعدة اولا النقض بالجهل باصل التكليف بصوم شهر رمضان او بشيء من الفرائض التي
او بموضوعها بان غفل عن كونه شهر رمضان او نسي الفريضة في وقتها فتركها لذلك مع انه لا خلاف نصا وفتوى في انه يجب عليه تداركها بعد ان حصل له
العلم والالتفات هذا مع ان شمول القاعدة للمريض وغيره من اولي الاعذار اوضح من شمولها للجاهل وحله ان التكليف بالقضاء انما يتنجز على المكلف
بعد ان حصل له الالتفات والعلم بترك الفعل جامعا لشرائط الصحة في وقته وان كان ذلك الترك موافقا لتكليفه الفعلي الثابت له في ذلك الوقت كما في المريض و
نحوه فضلا عما لو كان تكليفه الفعلي الثابت في حقه في الواقع هو الفعل ولكن لم يحصل موافقته لاجل الجهل به او بموضوعه او نسيان شيء منها فليس ثبوت القضاء
حينئذ منافيا لتلك القاعدة وليس مفاد تلك القاعدة ان الترك الغير المستند الى اختياره ليس موجبا للقضاء او ان ترك شيء من الشرائط او اجزاء المركب الذي
تعلق التكليف به ليس موجبا لفساد ذلك المركب اذ لا مدخلية للقاعدة بالاحكام الوضعية الغير المنوطة بالاختيار فضلا عن مثل الصحة والفساد الذي
هو عقلي محض كما تقدمت الاشارة اليه انفا واما الخبر النافي للقضاء عن المغمى عليه المعلل بما غلب الله على عباده فهو اولى بالعذر فهو ما رواه الصدوق

دليل القائل بعدم مفطرية المفطر على الجاهل

دليل القول بالتفصيل بين الجاهل القاصر والمقصر

باسناده عن علي بن مهزيار انه سأله يعني ابا الحسن الثالث عليه السلام عن مسألة المغمى عليه فقال لا يقضي الصوم ولا الصلوة وكلما غلب الله على عباده فهو اولى
بالعذر وقضية العلة المنصوصة في هذه الرواية عدم اناطة القضاء بمطلق الفوت بل بالفوت الذي لم يكن مسببا عن عذر مستند الى الله تعالى وهذا مخ
الف لغيره من النصوص والفتاوى ولا يلتزم المستدل ايضا بذلك في غير مورد الرواية وانما غرضه في المقام اثبات انه لو تناول شيئا من المفطرات
جهلا او نسيانا لا يقدح ذلك في صومه حتى يجب عليه قضاؤه والا فهو معترف بانه لو ترك الصوم او الصلوة نسيانا او جهلا بحكمها وجب عليه قضاؤه
بخلاف المغمى عليه فالقاعدة المزبورة اجنبية عما ادعاه فالتعليل الواقع في الرواية من العلل التعبدية التي يجب فيها الاقتصار على موردها فكأنه اريد
به لك التنبيه على عدم شأنية المغمى عليه من حيث هو كغير البالغ والمجنون لان يتوجه اليه التكليف بشيء كي يكون عروض مانع عن ادائه كما في المريض النائم
مقتضيا لوجوب قضائه والله العالم واما الموثقة فلا يبعد ان يكون محط النظر فيها سؤالا وجوابا هو الكفارة لا صحة الصوم وفساده الذي يترتب عليه
وجوب القضاء نعم مقتضى اطلاق قوله عليه السلام لا شيء عليه هو نفي القضاء ايضا الا ان تقييد ما دل على اعتبار الكف عن مباشرة النساء في ماهية الصوم
من الكتاب والسنة بعدم اعتقاد حليته وكذا تقييد ما دل على كونه موجبا للقضاء بغير مثل الفرض ليس باهون من صرف هذه الموثقة الى خصوص الكفارة
خصوصا مع استلزام ارتكاب هذا النحو من التصرف في سائر ادلة المفطرات والاوامر المطلقة المتعلقة بالقضاء عند تناول شيء منها اذ لا قائل بالفصل
بينها كما عليه ينبني الاستدلال فالاقوى عدم الفرق بين العالم والجاهل بالحكم قاصرا كان ام مقصرا في وجوب القضاء واما الكفارة فمقتضى
اطلاقات كثير من ادلتها ترتبها على تناول المفطر مطلقا عالما كان ام جاهلا كالمستفيضة المتقدمة في مسألة الاستمناء والروايات المتقدمة في
مسألة البقاء على الجنابة والاخبار الاتية في قاضي شهر رمضان وغير ذلك مما يقف عليه المتتبع ووقوع السؤال في كثير من الاخبار التي ورد فيها الامر
بالكفارة عمن افطر متعمدا كما ستسمعها في محلها انما لا يوجب صرف ما عداها من الاخبار المطلقة اليه ولكن الانصاف امكان الخدشة في المطلقات
بورودها مورد حكم اخر كتعيين اصل الكفارة او مقدارها او كون بعض المصاديق الخفية مندرجا تحت عنوان معلوم الحكم او غير ذلك كما لا يخفى
على من امعن النظر فيها فالتمسك باطلاقها لاثبات الكفارة على الجاهل لا يخلو عن اشكال هذا مع ظهور بعض الاخبار في اختصاصها بالعامد كرواية
احمد بن محمد بن ابي نصر عن المشرقي عن ابي الحسن عليه السلام قال سألته عن رجل افطر من شهر رمضان اياما متعمدا ما عليه من الكفارة فكتب عليه السلام من افطر يوما
من شهر رمضان متعمدا فعليه عتق رقبة مؤمنة ويصوم يوما بدل يوم وموثقة سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن معتكف واقع اهله قال
عليه مثل ما على الذي افطر يوما من شهر رمضان متعمدا عتق رقبة او صيام شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكينا اذ الوصف الوارد في مثل هذه الموارد
كالقيود الواردة في كلمات العلماء المسوقة لبيان اعطاء الضابط او تعرف حال الموضوع ونحوه ظاهر في ارادة المفهوم فيفهم من مثل هذين الخبرين
انه لا كفارة على من افطر الا من عمد كما لو تناول جهلا بمفطريته اذ لا عمد مع الجهل فيقيد بذلك سائر الاخبار المطلقة لو لم نقل بانصرافها في حد ذاتها
الى العامد لكن هذا فيما اذا كان الجاهل غافلا او معتقدا عدم مفطريته واما مع الالتفات والتردد والاقدام على الفعل بلا فحص عن حكمه فهو مندرج
في موضوع العامد الذي لا يقصر عن شموله جميع ما ورد في الكفارة حتى الخبرين المزبورين الذين علقاها على الافطار متعمدا اذ لا يعتبر في صدق اسم العمد الجزم بكونه
كذلك فلعل من خصها بالعالم اراد به ما يتناول مثل الفرض اي مطلق العامد والا ففيه ما عرفت اللهم الا ان يقال انه وان صدق على فعل المتردد المقصر في الفحص المقدم على
الفعل اسم العمد الموجب لاستحقاق المؤاخذة عليه ولكنه ينصرف عنه اطلاق قوله من افطر فعليه كذا كما هو مناط الحكم على ما يظهر من الخبرين المزبورين ولكن يتوجه عليه انه
ان سلم الانصراف المبني على وجه يعتد به للفظ ظهور فيما عداه حتى يندرج ذلك في الموضوع الذي فهم من التقييد انه لا كفارة عليه فلا يخرج حكم هذا الفرد اي المتردد
من هذين الخبرين بل من سائر الروايات المطلقة الغير القاصرة عن شموله فالاقوى في الجاهل الملتفت المتردد المقصر في الفحص والسؤال وجوب الكفارة دون
غير الملتفت او الجازم بالخلاف ولو كان عن تقصيره في ترك التعلم كما يشهد لذلك مضافا الى ما ذكر الموثقة المزبورة المصرحة بانه لا شيء عليه لانها كالنص في نفيه
الى نفي الكفارة ودعوى ان الغالب فيمن لا يرى النكاح في شهر رمضان الا حلالا كونه قاصرا فالرواية منزلة على الغالب ممنوعة بل الغالب ان الجهل بمثل هذه المسألة
التي هي من الضروريات منشأه المسامحة في الدين مع كون فاعله غالبا اجمالا لا يجهله بكثير من الاحكام المتعلقة بافعاله كما هو واضح ويؤيده ايضا الروايات
المتقدمة الدالة على معذورية الجاهل فلئن لم يكن اولى بالمعذورية فلا اقل من ان يكون مرخصا في مرحلة الظاهر في الفعل كالمجتهد الذي ادى نظره الى عدم مفطرية
اكل ما لا يعتاد اكله كالبرد والحصى فلا يجب عليه الكفارة جزما وان قلنا به في القاصر ايضا ضرورة انصراف ادلة الكفارة عما اذا كان صدوره برخصة
شرعية ولو كانت بطريق ظاهري بل قد يقال فيه بنفي القضاء ايضا بناء على ان امتثال الامر الظاهري يقتضي الاجزاء ولكن المبنى ضعيف كما تقرر في محله فعليه
بعد ان انكشف خطاؤه في اجتهاده السابق قضاء ما مضى وان كان ذلك بطريق ظني معتبر بان تبدل اجتهاده فضلا عما لو حصل له القطع بذلك كغيره من
افراد الجاهل والله العالم ولو كان وقوعه سهوا بان نسي فتناول المفطر لم يفسد صومه سواء كان الصوم واجبا او ندبا بلا خلاف فيه على الظاهر فتوى و
نصا ففي الصحيح عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن رجل نسي فاكل وشرب ثم ذكر قال لا يفطر انما هو شيء رزقه الله فليتم صومه وصحيحة محمد بن قيس
عن ابي جعفر عليه السلام قال كان امير المؤمنين عليه السلام يقول من صام فنسي فاكل وشرب فلا يفطر من اجل انه نسي فانما هو رزق رزقه الله فليتم صومه وموثقة
عمار انه سأل ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل ينسى وهو صائم فجامع اهله فقال يغتسل ولا شيء عليه وخبر داود بن سرحان عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل ينسى
فياكل في شهر رمضان قال يتم صومه فانما هو شيء اطعمه الله ورواية ابي بصير قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل صام يوما نافلة فاكل وشرب ناسيا قال

في اشتراط وجوب الكفارة بالعلم بمفطرية المفطر

[illegible] مفطريته وتناوله

وجوب الكفارة على الجاهل المقصر بمفطرية المفطر

في ان تناول المفطر سهوا غير مفسد

ثم ذلك رأيس عليه شيء الخبر لان من الروايات الدالة عليه تقييد اطلاق اغلب النصوص ونوى المعظم بل الكل كما يظهر من بعض عدم الفرق بين انحاء الصوم مضافا الى صراحة بعضها كخبر ابي بصير المتقدم في الناقلة فما عن العلامة في اجوبة المسائل المهنائية والتذكرة من القول بالفساد في الواجب الغير المعين والمندوب على تقدير تحقق التنبيه ضعيف واستدل له ايضا شيخنا المرتضى رحمه الله بعموم كلما غلب الله تعالى على عباده فهو اولى بالعذر وبالتقريب الذي تقدم في الجاهل مع فيه مكان الاكراه على الافطار او وجر في حلقه بلا خلاف على الظاهر في الاخير بل وكذا في الاول اذا بلغ خوفه الى حد اضطر من الخوف الى اطاعة امره قبل ان يتصور الغايات المترتبة على فعله من كونه مفسدا لصومه او مضرا ابدا او مهلكا له او كون تركه موجبا لوقوعه فيما يخاف منه لخروج الفعل كصورة الايجار في الحلق من الاختيار الذي لا شبهة في اعتباره في مفطرية المفطرات كما ارسله الاصحاب في كلماتهم ارسال المسلمات ويومي اليه تعليل القضاء على من افطر لظلمة موهمة بانه اكل متعمدا في موثقة سماعة قال سألته عن قوم صاموا شهر رمضان فغشيهم السحاب السود عند غروب الشمس فرأوا انه الليل فافطر بعضهم ثم ان السحاب انجلى فاذا الشمس فقال على الذي افطر صيام ذلك اليوم ان الله عز وجل يقول واتموا الصيام الى الليل فمن اكل قبل ان دخل الليل فعليه قضاؤه لانه اكل متعمدا اذ التعليل كما يقتضي بظاهره تعميم الحكم الى كل مورد وجدت العلة كذلك يقتضي تخصيص الموضوع على مورد ثبوته فلو قال لا تأكل الرمان لانه حامض كما يفهم منه حرمة اكل كل حامض كذلك يفهم منه جواز اكل غير الحامض من الرمان واوضح منه دلالة عليه موثقة عمار قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يتمضمض فيدخل في حلقه الماء وهو صائم قال ليس عليه شيء اذا لم يتعمد ذلك قلت فان تمضمض الثانية فدخل في حلقه الماء قال ليس عليه شيء قلت فان تمضمض الثالثة قال فقال قد اساء ليس عليه شيء ولا قضاء والشرطية في الخبر بحسب الظاهر جارية مجرى التعليل وخبر مسعدة بن صدقة عن ابي عبد الله عن ابائه ان عليا عليه السلام سئل عن الذباب يدخل في حلق الصائم قال ليس عليه قضاء لانه ليس بطعام بناء على ارادة انه ليس باكل مستند اليه والا فقد عرفت في محله انه لا مجال للارتياب في انه لو اكل الذباب متعمدا ابطل صومه ويؤيده الاخبار المتقدمة الواردة في الناسي المشعرة بل الظاهرة بواسطة ما فيها من التعليل بالنسيان وانه شيء رزقه الله في ان المناط عدم كونه اختياريا له وكيف كان فهذا مما لا شبهة فيه وانما الاشكال الخلاف فيما اذا اتى ولو لعله تحرزا من الضرر الذي يخاف من ترتبه على مخالفة المكره من قتل او هتك عرض او ذهاب مال ونحوه كما هو المتبادر من اطلاق اسم المكره في النصوص والفتاوى المسوقة لبيان احكامه حيث يظهر من المصنف وغيره بل ربما نسب الى الاكثر انه ايضا كالناسي المضطر لا يفسد صومه وعن الشيخ في المبسوط انه مفسد لصومه واستدل على القول الاول بالاصل وقوله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه والمراد رفع حكمها ومن جملته القضاء والكفارة وفي المسالك بعد نقل القولين في المسألة قال واصحهما وجوب القضاء وان ساغ له الفعل لصدق تناول المفطر عليه باختياره وقد تقرر في الاصول ان المراد برفع الخطاء وقسيميه في الحديث رفع المؤاخذة عليها لا رفع جميع احكامها ومثله الافطار في يوم يجب صومه للتقية او التناول قبل الغروب لها انتهى اقول المراد بصدق تناول المفطر باختياره عليه حصوله عن قصد وارادة في مقابل عمل المضطر والناسي لا انه يطلق عليه في العرف انه فعله باختياره اذ العبرة في انتفاء ماهية الصوم بترك الاجتناب عن المفطرات الحاصل بتناوله اياها عمدا الا بالاطلاق انه فعله باختياره عرفا كي يمكن الخدشة فيه بانصراف اطلاق اسم الاختيار عنه وبما اشرنا اليه من ان الصوم شرعا وعرفا هو الامساك عن الاكل والشرب وسائر المفطرات وان المراد بصدق كونه اختياريا هو حصوله عن قصد ظهر ما في كلام صاحب المدارك قال بعد ان نقل عن الشيخ في المبسوط الاستدلال لفساد صومه بانه مع التوعد يختار الفعل فيصدق عليه فعل المفطر اختيارا فوجب عليه القضاء وهو احتجاج ضعيف نعم يمكن الاستدلال عليه بعموم ما دل على كون الاتيان بتلك الامور المخصوصة مفسدا للصيام لكن في اثبات العموم على تناول المكره نظر انتهى فكان من تمسك بالاصل في هذا المقام لاثبات الصحة ايضا كصاحب المدارك زعم قصور ما دل على ان الاتيان بتلك الامور مفسد للصوم عن شمولها لحال الاكراه فيرجح الحكم الاصل وفيه ما اشرنا اليه من ان مفهوم الصوم الذي اوجبه الله تعالى على من شهد الشهر وامر باتمامه من طلوع الفجر الى الليل شرعا وعرفا هو الامساك عن الاكل والشرب ومباشرة النساء وما يجري مجراها من المفطرات فيمتنع تحقق مفهومه مع تناول الاكل والشرب والمجامعة عمدا الا ان ينزل الشارع فعله المقرون بالعزم على الترك لو خلي ونفسه منزلة العدم بدليل تعبدي كحديث الرفع ونحوه ان سلم دلالته عليه فهو مخالف للاصل محتاج الى الدليل فان من اكل وشرب في اليوم ولو نسيانا فضلا عما لو صدر منه ذلك عمدا لا يصح ان يقال انه صام عن الطعام والشراب الا ان يدل عليه دليل تعبدي كما ورد في الناسي وغير العامد هذا مضافا الى اطلاقات الادلة الدالة على وجوب القضاء عند تناول شيء من المفطرات الغير القاصرة عن شمول المقام فعمدة ما يصح الاستدلال به للقول بعدم الفساد هي حديث الرفع وقد اجيب عنه باختصاصه برفع المؤاخذة كما في عبارة المسالك المتقدمة ويتوجه عليه منع الاختصاص فان ظاهر المعتضد بجملة من القرائن الداخلية والخارجية رفع مطلق الاثار التي لولا الرفع لوقع المكلف بسببها في كلفة كما تقرر في محله ولكنها مخصوصة بحكم العقل بالاثار الشرعية القابلة للرفع دون اثارها العقلية التي هي من لوازم ذاتها ولكن ليست موافقة المأتي به للمأمور به التي ينتزع منها وصف الصحة او مخالفته له التي ينتزع منها وصف الفساد امرا جعليا قابلا للرفع فلو اكره على ترك ركعة من صلاة الصبح او ترك الامساك عن الاكل والشرب في شهر رمضان فهو كما لو اكره على ترك الصلاة والصوم راسا في كونه مكرها على مخالفة الامر المتعلق بالصلاة او الصوم الذي هو اسم لمجموع الافعال والتروك المعتبرة في الصلاة والصوم فيتكفل بالاثار الشرعية لهذه المخالفة القابلة للرفع كالحرمة والكفارة ونظائرها برفعه حديث الرفع دون وصف الفساد

الذي هو من لوازمه العقلية المنتزعة من مخالفة المأتي به للمأمور به واما القضاء وان كان اثرا شرعيا ولكن قد اشرنا فيما سبق الى انه من اثار عدم تحقق الخروج عن عهدة التكليف بما في وقتها وهو من اللوازم الحاصلة بالمخالفة الممتنع تخلفها عنها وان شئت قلت انه من اثار بقاء التكليف باصل الفعل المنكشف من الامر بالقضاء كونه من قبيل تعدد المطلوب وهو لازم عقلي للمخالفة فليس للاكراه على ترك جزء او شرط من العبادات الا كما لو اكره في باب المعاملات على ترك شيء من الاجزاء او الشرائط المعتبرة في صحتها مثل القبض في المجلس فيما يعتبر فيه القبض او ترك الايجاب والقبول والاشهاد في الطلاق فكما لا يدل حديث الرفع على نفي اعتبار هذه الامور في حال الاكراه في صحة المعاملات فكذلك في العبادات ولا ينافي ذلك كون المراد به رفع مطلق الاثر كما لا يخفى على المتأمل في الادلة في الجواب هو ان الصحة والفساد ليسا من الامور الجعلية القابلة للرفع حتى يعمهما الحديث وكيف كان فالاقوى ما قواه في المسالك وغيره من القول بالفساد وربما يشهد له ايضا ذكر القضاء في بعض الاخبار الوارد في جواز الافطار تقية التي هي في الحقيقة نوع من الاكراه مع ان الامر فيها اوسع مثل ما عن الكافي بسنده عن رفاعة عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلام قال دخلت على ابي العباس بالحيرة فقال يا ابا عبد الله ما تقول في الصيام اليوم فقلت ذلك الى الامام ان صمت صمنا وان افطرت افطرنا فقال يا غلام علي بالمائدة فاكلت معه وانا اعلم والله انه يوم من شهر رمضان فكان افطاري يوما وقضاؤه ايسر علي من ان يضرب عنقي ولا يعبد الله ويؤيده ايضا وقوع التعبير بلفظ الافطار في سائر الروايات الواردة في هذا الباب فقد يتجه التفصيل في موارد التقية بين ما لو كان لا بعنوان الافطار وترك الصوم كما في اليوم الذي يحكمون بكونه عيدا وبين ما لو تناول المفطر لا بعنوان المفطرية كالافطار عند استتار القرص او تناول بعض الاشياء التي لا يراه العامة مفطرا فيحكم بالبطلان في الاول دون الثاني بناء على دلالة العمومات الواردة في التقية على صحة الاعمال الصادرة تقية على وفق مذهب العامة ولكن قد حققناه في مبحث الوضوء ضعف المبنى واختصاص الصحة بالموارد التي ورد فيها نص بالخصوص كالوضوء منكوسا ونحوه فراجع ثم ان المدار في حصول صدق اسم الاكراه المجوز للافطار خوف الضرر بمخالفة المكره بما لا يتحمل في العادة من تلف نفس او مال وهتك عرض ونحوها فما عن الدروس من ان ذلك انما يسوغ عند خوف التلف لعله اراد به التمثيل والا فلا ينحصر صدق اسم الاكراه بذلك كما هو واضح ثم انه صرح في المسالك بانه متى جاز الافطار للاكراه او التقية وجب الاقتصار على ما تندفع به الحاجة فلو زاد عليه كفر ومثله ما لو تأدت بالاكل فشرب معه وبالعكس واعترضه في المدارك بانه يمكن المناقشة في وجوب الكفارة بالزائد بناء على ما ذهب اليه من كون التناول على وجه الاكراه مفسدا للصوم لان الكفارة تختص بما يحصل به الفطر ويفسد به الصوم وما حصل به الفطر هنا كان مباحا فلا يتعلق به الكفارة وما زاد عليه لم يستند اليه الفساد فلا يتعلق به الكفارة وان كان محرما انتهى وهو وجيه اللهم الا ان يلتزم بترتب الكفارة على مطلق الاكل او الشرب الغير السائغ وان لم يستند الافطار اليه كما سيأتي التكلم فيه عند البحث عن تكرر الكفارة بتكرر موجبها ويتضح لك هناك وجه وجوب الامساك بعد طرو الفساد

المسألة الثانية لا بأس بمص الخاتم ومضغ الطعام للصبي وزق الطائر وذوق المرق ونحوها مما لا يتعدى الى الحلق للاصل وعموم قوله عليه السلام في صحيح محمد بن مسلم لا يضر الصائم ما صنع اذا اجتنب ثلاث خصال الحديث وخصوص صحيح الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن المرأة يكون لها الصبي وهي صائمة فتمضغ الخبز وتطعمه قال لا بأس والطير ان كان لها وصحيح عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يعطش في شهر رمضان قال لا بأس ان يمص الخاتم وصحيح حماد بن عثمان قال سأل عبد الله بن ابي يعفور ابا عبد الله عليه السلام وانا اسمع عن الصائم يصب الدواء في اذنه قال نعم ويذوق المرق ويزق الفرخ وموثقة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال لا بأس ان يذوق الرجل الصائم القدر وخبر الحسين بن زياد عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا بأس بالطباخ والطباخة ان يذوق المرق الى غير ذلك مما يدل عليه ولا ينافيها صحيحة سعيد الاعرج قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الصائم يذوق الشيء ولا يبلعه فقال لا للزوم حملها على الكراهة جمعا وعن الشيخ حملها على من لا يكون له حاجة اليه وخص الاخبار السابقة بصورة الحاجة كما في موارد ها والاول اولى وربما يشهد له ايضا خبر علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سألته عن الصائم يذوق الشراب والطعام يجد طعمه في حلقه قال لا يفعل قلت فان فعل فما عليه قال لا شيء عليه ولا يعود تنبيه صرح جمع من الاصحاب بانه لو مضغ الصائم شيئا فسبق منه شيء الى الحلق بغير اختياره لا يفسد بذلك صومه للاذن فيه وعدم تعمد الازدراد وعن العلامة في المنتهى انه قال لو ادخل في فمه شيئا فابتلعه سهوا فان كان لغرض صحيح فلا قضاء عليه والا وجب القضاء انتهى وفيه تأمل بل منع وكذا لا بأس بالاستنقاع في الماء للرجال كما يدل عليه مضافا الى الاصل وعموم الصحيح المتقدم خصوص خبر حسن بن راشد قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الحائض تقضي الصلوة قال لا قلت تقضي الصوم قال نعم قلت من اين جاء هذا قال ان اول من قاس ابليس قلت فالصائم يستنقع في الماء قال نعم قلت فيبل ثوبا على جسده قال لا قلت من اين جاء هذا قال من ذاك وخبر حنان بن سدير عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الصائم يستنقع في الماء قال لا بأس ولكن لا يغمس رأسه والمرأة لا تستنقع في الماء لانها تحمله بقبلها ويستحب السواك للصائم بالرطب واليابس لعموم استحبابه للصائم وغيره وعدم كونه منافيا للصوم كما يدل عليه مضافا الى الاصل اخبار مستفيضة منها صحيحة عبد الله بن سنان قال يستاك الصائم اي ساعة من النهار احب وصحيحة الحلبي قال سألت ابا عبد الله عليه السلام ايستاك الصائم بالماء وبالعود الرطب يجد طعمه فقال لا بأس به وخبر الحسين بن علوان المروي عن قرب الاسناد عن جعفر بن محمد عن ابيه عليه السلام قال كان علي عليه السلام يستاك وهو صائم في اول النهار وفي اخره في شهر رمضان

وعنه ايضا بهذا الاسناد قال قال علي عليه السلام لا باس بان يستاك الصائم بالسواك الرطب اول النهار وآخره فقيل لرجل عليه السلام في رطوبة السواك فقال المضمضة بالماء ارطب منه فقال عليه السلام فان قال قائل لا بد من المضمضة لسنة الوضوء قيل له فانه لا بد من السواك للسنة التي جاء بها جبرئيل وخبر موسى بن ابي الحسن الرازي عن ابي الحسن الرضا عليه السلام قال سئله بعض جلسائه عن السواك في شهر رمضان قال جائز فقال بعضهم ان السواك تدخل رطوبته في الجوف فقال ما تقول في السواك الرطب تدخل رطوبته في الحلق فقال الماء للمضمضة ارطب من السواك الرطب فان قال قائل لا بد من الماء للمضمضة من اجل السنة فلا بد من السواك من اجل السنة التي جاء بها جبرئيل على النبي صلى الله عليه وآله وحكي عن الشيخ وابن ابي عقيل القول بكراهة السواك بالرطب واستدل له بحسنة الحلبي قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الصائم يستاك قال لا باس به وقال لا يستاك بسواك رطب وحسنة ابن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام انه كره للصائم ان يستاك بسواك رطب قال لا يضر ان يبل سواكه بالماء ثم ينفضه حتى لا يبقى فيه شيء وموثقة عمار عن ابي عبد الله عليه السلام في الصائم ينزع ضرسه قال لا ولا يدمي فاه ولا يستاك بعود رطب وخبر ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا يستاك الصائم بعود رطب وخبر محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال يستاك الصائم اي النهار شاء ولا يستاك بعود رطب الاولى حمل هذه الاخبار على المرجوحية بالاضافة لصراحة الاخبار التي في نادبة السنة به والله العالم

المقصد الثاني فيما يترتب على ذلك اي في تناول المفطرات عمدا وفيه مسائل الاولى يجب مع القضاء الكفارة بسبعة اشياء الأكل والشرب للمعتاد وغيره اما وجوب القضاء والكفارة باكل المعتاد وشربه فموضع وفاق بين المسلمين كما صرح به صاحب المدارك ثم قال انما الخلاف في غير المعتاد فذهب الاكثر الى انه كذلك وقيل انه لا يفسد الصوم وقيل انه موجب للقضاء خاصة اقول قد عرفت فيما سبق ضعف القول بانه لا يفسد الصوم واما القول بانه موجب للقضاء خاصة فلعله لدعوى انصراف ما دل على الكفارة عنده وهي غير مسموعة اذ المدار على حصول مسمى الافطار والاعلى اطلاق عنوان الأكل والشرب كي يدعى انصرافهما الى المتعارف كما يدل عليه النصوص المستفيضة الواردة فيمن افطر متعمدا في شهر رمضان التي سيأتي نقل جملة منها في المسئلة الثالثة والجماع حتى تغيب الحشفة في قبل المرأة وان لم ينزل بلا خلاف فيه فتوى ونصا او دبرها على الاصح لما عرفت فيما سبق من انه احد لما يبين الذين يتحقق بهما صدق اسم الجماع واتيان الاهل الذي انيط به الكفارة في النصوص المستفيضة التي تقدم نقل جملة منها عند البحث عن مفسدية الجماع واما وطى الغلام وكذا البهيمة فان قلنا بمفسديته للصوم فهو موجب للكفارة ايضا فان ما ذكر وجها للافساد لو تم يدل على الكفارة ايضا كما لا يخفى على من تدبر فيما اسلفناه في محله وتعمد البقاء على الجنابة حتى يطلع الفجر وكذا لو نام غير ناو للغسل حتى يطلع الفجر والاستمناء كما عرفت ذلك كله فيما سبق وكذا ايصال الغبار الغليظ الذي الزمنا بمفسديته للصوم الحلق كما يظهر وجهه مما مر المسئلة الثانية لا تجب الكفارة الا في صوم شهر رمضان وقضائه بعد الزوال والنذر المعين وفي الاعتكاف اذا وجب اما في هذه المواضع فيدل على وجوبها نصوص مستفيضة واردة في كل منها سليمة عما يصلح لمعارضتها كما ستعرف تفصيل حالها في محالها وحكي عن ابن ابي عقيل انه لم يوجب الكفارة في قضاء شهر رمضان بل عن الدروس انه نسب اليه القول بانه لا كفارة في غير رمضان ثم قال وهو شاذ وما عداه لا تجب فيه الكفارة مثل صوم الكفارات والنذر غير المعين والمندوب وان فسد الصوم بلا خلاف فيه على الظاهر بل عن المنتهى انه قول العلماء كافة للاصل كما ان مقتضى الاصل جواز الافطار قبل الزوال وبعده بل في المدارك نقل عن العلامة وغيره التصريح بذلك ثم قال وربما قيل بتحريم قطع كل واجب لعموم النهي عن ابطال العمل وهو ضعيف انتهى وهو جيد لتطرق الخدشة الى هذا الدليل من وجوه تقدمت الاشارة اليها في كتاب الصلوة تفريع من اكل ناسيا فظن فساد صومه فافطر عامدا فسد صومه وعليه القضاء بلا خلاف ولا اشكال كما في الجواهر وفي وجوب الكفارة تردد كما في كل جاهل بالحكم وان كان الاظهر على ما حققناه فيما مر عدم وجوب الكفارة مع جزمه بالفساد واعتقاد اباحة اكله فاما لو احتمل عدم سببية ما صدر منه نسيانا للفساد ولكن بحصول ظنه اقدم على تناول المفطر عمدا من غير مبالاة باحتمال الحرمة وطرو الفساد بسببه فالاشبه الوجوب وقد عرفت ايضا فيما سبق انه لو وجر في حلقه او اكره اكراها رفع معه الاختيار لم يفسد صومه واما لو خوف فافطر وجب القضاء على تردد ينشأ من احتمال ارادته بما يعم من حديث رفع السهو والنسيان وما استكرهوا عليه ان كان اللفظ قاصرا عن افادته كما عرفت ولا كفارة جزما كما تقدمت الاشارة اليه المسئلة الثالثة الكفارة في صوم شهر رمضان عتق رقبة او صيام شهرين متتابعين واطعام ستين مسكينا مخيرا في ذلك لدى الاكثر كما في المسالك بل المشهور كما في الجواهر بل عن الخلاف والغنية دعوى الاجماع عليه وقيل بل هي على الترتيب والقائل بذلك ابن ابي عقيل والسيد في احد قوليه على ما حكي عنهما وقيل يجب بالافطار بالمحرم ثلاث كفارات اي الجمع بين الكفارات الثلث وقد حكي هذا القول عن الصدوق في الفقيه والشيخ في كتابي الاخبار وابن حمزة والعلامة في القواعد والارشاد وفخر المحققين في الايضاح والشهيدين في اللمعتين وجماعة من متأخري المتأخرين منهم صاحب الحدائق وقال شيخنا المرتضى ره انه قوي جدا حجة المشهور اخبار مستفيضة منها صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل افطر في شهر رمضان متعمدا يوما واحدا من غير عذر قال يعتق نسمة او يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكينا فان لم يقدر تصدق بما يطيق وخبر ابي بصير قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل وضع يده على جسد امرأته فادفق فقال كفارته ان يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكينا او يعتق رقبة ورواية المروزي عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل اجنب في شهر رمضان بالليل ثم ترك الغسل متعمدا حتى اصبح قال يعتق

رقبة او يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكينا ويقضي ان لا اراه يدركه ابدا وموثقة سماعة المروية عن النوادر قال سئلته عن رجل اتى اهله في شهر رمضان متعمدا قال عليه عتق رقبة او اطعام ستين مسكينا او صوم شهرين متتابعين ولكن هذه الرواية رواها في الوسائل عن الشيخ باسناده عن سماعة نحوها ولكن بالواو بدل لفظة او ثم قال المراد بالواو التخيير دون الجمع كقوله تعالى مثنى وثلث ورباع وقال ايضا يحتمل ان يكون مخصوصا بمن اتى اهله في حال يحرم فيها الوطي كالحيض والظهار قبل الكفارة وعنه ايضا في الصحيح عن سماعة بن مهران عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئلته عن معتكف واقع اهله قال عليه ما على الذي افطر يوما من شهر رمضان متعمدا عتق رقبة او صيام شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكينا وذيل صحيحة جميل المشتملة لنقل قصة الاعرابي الذي وقع على اهله في شهر رمضان وامر النبي صلى الله عليه وآله بالتصدق قال جميل فلما خرجنا من عنده اي من عند ابي عبد الله عليه السلام قال اصحابنا انه بدأ بالعتق فقال اعتق او صم او تصدق ومرسلة ابرهيم بن عبد الحميد قال سئلته عن احتلام الصائم فقال اذا احتلم نهارا في شهر رمضان فلا ينم حتى يغتسل الى ان قال فمن اجنب في شهر رمضان فنام حتى يصبح فعليه عتق رقبة او اطعام ستين مسكينا وقضاء ذلك اليوم ويتم صيامه ولن يدركه ابدا وهذه المرسلة تدل على التخيير بين الخصال من وجهين احدهما عطفها الاطعام على العتق باو الظاهرة في التخيير وثانيهما ترك التعرض للصيام مع كون الاطعام متأخرا عنه في الرتبة على تقدير اعتبار الترتيب فيكشف ذلك عن عدم اعتبار الترتيب بين الخصال وكون الاطعام ايضا كالعتق مجزيا مطلقا سواء كان متمكنا من غيره ام لا كما انه ينكشف ذلك ايضا من الروايات التي اقتصر فيها على الاطعام او الصيام كصحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئلته عن رجل افطر يوما من شهر رمضان متعمدا قال عليه خمسة عشر صاعا لكل مسكين مد بمد النبي افضل وموثقة سماعة قال سئلته عن رجل لزق باهله فانزل قال عليه اطعام ستين مسكينا مد لكل مسكين وخبر محمد بن النعمان عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن رجل افطر يوما من شهر رمضان فقال كفارته جريبان من طعام وهو عشرون صاعا وخبر ادريس بن هلال عن ابي عبد الله انه سئل عن رجل اتى اهله في شهر رمضان قال عليه عشرون صاعا من تمر فبذلك امر رسول الله صلى الله عليه وآله الرجل الذي اتاه فسئله عن ذلك وفي رواية المروزي عن الفقيه المتقدمة في مسئلة البقاء على الجنابة الاقتصار على الصيام فان مقتضى اطلاق الامر بالاطعام او الصيام الاجتزاء به مطلقا وقد ورد في بعض الاخبار ايضا الاقتصار على العتق كقوله عليه السلام في رواية المشرقي من افطر يوما من شهر رمضان متعمدا فعليه عتق رقبة مؤمنة ويصوم يوما بدل يوم وظاهر كل من هذه الاخبار الوجوب العيني ولكن يجب رفع اليد عنها بالحمل على الوجوب التخييري بشهادة غيره مما عرفت مع انه في حد ذاته من الجمع المقبول الذي لا يحتاج الى شاهد خارجي واستدل للقول بالترتيب باطلاق خبر المشرقي المتقدم الذي قد عرفت ان مقتضى الجمع بينه وبين اطلاق الامر بالصوم او الاطعام في ساير الاخبار الحمل على الوجوب التخييري وبما رواه الصدوق في الفقيه عن عبد المؤمن بن القسم الانصاري عن ابي جعفر عليه السلام ان رجلا اتى النبي صلى الله عليه وآله فقال هلكت واهلكت قال وما اهلكك قال اتيت امرأتي في شهر رمضان وانا صائم فقال النبي صلى الله عليه وآله اعتق رقبة قال لا اجد قال فصم شهرين متتابعين فقال لا اطيق قال تصدق على ستين مسكينا قال لا اجد فاتى النبي صلى الله عليه وآله بعذق في مكتل فيه خمسة عشر صاعا من تمر فقال النبي صلى الله عليه وآله خذها فتصدق بها فقال والذي بعثك بالحق نبيا ما بين لابتيها اهل بيت احوج اليه منا فقال خذه فكله انت واهلك فانه كفارة لك واجاب عنه في المدارك اولا بالطعن في السند بجهالة الراوي فلا يعارض الاخبار السليمة وثانيا بان امر النبي صلى الله عليه وآله بالشيء بعد الشيء ليس صريحا في الترتيب ولو كان كذلك لوجب حمله على الاستحباب ليكون جامعين بين العمل بالروايتين وليس كذلك لو اوجبنا الترتيب بل يلزم منه سقوط خبر التخيير اصلا وحكي عن العلامة في المنتهى انه اجاب بنحو هذا الجواب عن استدلال العامة للترتيب بما روي عن النبي صلى الله عليه وآله قال في محكي المنتهى بعد ان ذكر ان الترتيب مذهب ابي حنيفة والثوري والشافعي والاوزاعي وبه قال ابن ابي عقيل من علمائنا ما لفظه احتج الجمهور بما رواه ابو هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال للواقع على اهله هل تجد رقبة تعتقها قال لا قال هل تستطيع ان تصوم شهرين متتابعين قال لا قال فهل تجد اطعام ستين مسكينا فدل على انها للترتيب ثم اجاب عنها بان امره بشيء بعد آخر لا يدل على الترتيب اذ ليس تصريح فيه الى آخر ما نقلناه عن المدارك اقول الاخبار السابقة ايضا ليست بصريحة في نفيه حتى يستلزم الالتزام بالترتيب طرحها الا ان ارتكاب التأويل فيها بالحمل على ما لا ينافي الترتيب ابعد من حمل هذه الرواية على الاستحباب كما لا يخفى وخبر علي بن جعفر المروي عن كتابه عن اخيه موسى عليه السلام قال سئلته عن رجل نكح امرأته وهو صائم في رمضان ما عليه قال عليه عتق رقبة فان لم يجد فصيام شهرين متتابعين فان لم يجد فاطعام ستين مسكينا وهذه الرواية صريحة في الترتيب ظاهرها الوجوب ولكن رفع اليد عن هذا الظاهر بالحمل على الاستحباب اهون من ارتكاب خلاف الظاهر في جميع الروايات السابقة بحملها على الاجمال والاهمال الغير المنافي لاعتبار الترتيب خصوصا المستفيضة التي اقتصر فيها على الاطعام او الصيام فان حملها على ارادته في خصوص العاجز عما عداه مع ما فيها من اطلاق السؤال بعيد في الغاية هذا مع عدم صلاحيته لمكافئة تلك الاخبار لموافقة المشهور ومخالفة الجمهور وقد حمل في الحدائق خبر علي بن جعفر على التقية وحملها على الاستحباب اشبه بالقواعد حجة القول بالتفصيل بين الافطار بالمحرم والمحلل رواية عبد السلام بن صالح الهروي المروية بالصحة في الروضة وغيرها عن ابي الحسن الرضا عليه السلام قال قلت له يا ابن رسول الله صلى الله عليه وآله قد روي عن ابائك فيمن جامع في شهر رمضان او افطر فيه ثلاث كفارات وروي عنهم ايضا كفارة واحدة فباي الحديثين نأخذ قال بهما جميعا متى جامع الرجل حراما او افطر على حرام في شهر رمضان فعليه ثلاث كفارات عتق رقبة وصيام شهرين متتابعين واطعام ستين مسكينا وقضاء ذلك اليوم وان كان نكح حلالا او افطر على حلال فعليه كفارة واحدة وقضاء ذلك اليوم وان كان ناسيا فلا شيء عليه

وقضية الجمع بينها وبين الاخبار المتقدمة تقييد تلك الاخبار بهذه الرواية وربما يؤيده ايضا ما عن الصدوق في الفقيه انه قال واما الخبر الذي روي فيمن افطر يوما من شهر رمضان متعمدا ان عليه ثلاث كفارات فاني افتي به فيمن افطر بجماع محرم عليه وبطعام محرم عليه لوجود ذلك في روايات ابي الحسين الاسدي رضي الله عنه فيما ورد عليه من الشيخ ابي جعفر محمد بن عثمان العمري انتهى ومن الواضح ان العمري رضي الله عنه لا يفتي بذلك من قبل نفسه فالظاهر كونه مأخوذا من صاحب الزمان عجل الله فرجه فالقول به لا يخلو عن قوة وان كان ارتكاب التقييد في المطلقات الكثيرة الواردة في مقام البيان المعتضدة بالشهرة بمثل هذه الرواية الموقوفة لتوجيه الاخبار المختلفة التي ليس لها قوة ظهور في ارادة الوجوب لا يخلو عن اشكال خصوصا لو اريد بالحرام ما يعم الحرام بالعرض كالمغصوب ونحوه كما صرح به في الروضة حيث قال في شرح عبارة الشهيد ره لو افطر على محرم مطلقا فثلاث كفارات اصليا كان تحريمه كالزنا والاستمناء وتناول مال الغير بغير اذنه وغبار ما لا يجوز تناوله ونخامة الرأس اذا صارت في الفم او عارضيا كوطي الزوجة في الحيض واكل ماله النجس انتهى لكنه لا يخلو عن نظر فانا ان قلنا بهذا التفصيل فالمتجه تخصيص كفارة الجمع بالجماع المحرم بالذات او الافطار على حرام ذاتي بمعنى اكله وشربه كما حكي عن ظاهر الصدوق لا الحرام بالعرض كوطي اهله في حال الحيض او اكل مال الغير بغير اذنه او الاستمناء لانصراف النص عن الحرام بالعرض وعدم شموله للاستمناء اذ لا يصدق عليه اسم النكاح حقيقة فضلا عن انصرافه عنه ولا يطلق عليه عرفا انه افطر على الاستمناء خصوصا مع جعل الافطار على الحرام قسيما للنكاح فلا يراد منه في مثل هذا الاطلاق بحسب الظاهر الا الاكل والشرب واما نخامة الرأس فلم يثبت حرمتها ما لم يخرج من الفم بل ولا مفسديتها للصوم كما ستعرف انشاء الله تعالى **المسئلة الرابعة** اذا افطر زمانا نذر صومه على التعيين كان عليه القضاء في الجواهر بلا خلاف ولا اشكال نصا وفتوى وفي المدارك قال اما وجوب القضاء فمقطوع به في كلام الاصحاب ويدل عليه ما رواه الشيخ في الصحيح عن علي بن مهزيار انه كتب الى ابي الحسن ع يا سيدي رجل نذر ان يصوم يوما من الجمعة دائما ما بقي فوافق ذلك اليوم يوم عيد فطر او اضحى او يوم جمعة او ايام التشريق او سفرا او مرضا هل عليه صوم ذلك اليوم او قضاؤه او كيف يصنع يا سيدي فكتب اليه قد وضع الله الصيام في هذه الايام كلها ويصوم يوما بدل يوم انشاء الله ثم قال ويمكن المناقشة في هذه الرواية من حيث المتن باشتمالها على ما اجمع الاصحاب على خلافه من تحريم صوم يوم الجمعة فيضعف بذلك عن ان تكون حجة اقول الرواية بهذا المتن مروية عن التهذيب لكن عن الكافي نقلها بالفاظ او يوم جمعة فلا يتوجه عليها المناقشة المزبورة مع ان وجود هذه الفقرة في الرواية لا يوهنها عن الحجية لوضوح ان وقوعها في كلام السائل اما من باب سبق اللسان او اريد بجمعة معهود لديهم عدم صحة الصوم فيها لعوارض خارجية والا فمتعلق النذر هو صوم يوم الجمعة اذ الظاهر ان قوله من الجمعة بيان لليوم الذي تعلق به النذر وكيف كان فلا يتوجه الاشكال من هذه الجهة ولكن الاستدلال بها للمدعى موقوف على الالتزام بالقضاء في مورده او الحاق ما نحن فيه به بتنقيح المناط فمن لا يقول بالقضاء فيما لو صادف يوم العيد ونحوه كالمصنف في الكتاب كما يأتي في كتاب النذر انشاء الله يشكل عليه الاستدلال بهذه الرواية لما نحن فيه مع ان الحاق العامد به قياس ودعوى القطع بالمناط عهدتها على مدعيها الاولى الاستدلال له بما عن الشيخ والكليني باسنادهما عن علي بن مهزيار انه كتب اليه يسأله يا سيدي رجل نذر ان يصوم يوما بعينه فوقع في ذلك اليوم على اهله ما عليه من الكفارة فكتب ع يصوم يوما بدل يوم وتحرير رقبة والمناقشة فيه بالاضمار يدفعها وضوح ان علي بن مهزيار لا يستفتي عن غير المعصوم خصوصا بهذه العبارة التي ليس احتمال ارادة غير المعصوم منها الا كاحتمال ارادته من سائر الكنى والالقاب التي يتعارف لديهم اطلاقها على الائمة عليهم السلام مما لا ينبغي الالتفات اليه مع انه في الجواهر فسره بالهادي عليه السلام وكذا القدح في سنده بان في طريقه محمد بن جعفر الرزاز وهو غير موثق ايضا مما لا ينبغي الاعتناء به بعد اعتماد الكليني والشيخ عليه واشتهار مضمونه بين الاصحاب من غير نقل خلاف فيه عن احد ونحوه خبر القاسم بن الفضيل قال كتبت اليه يا سيدي رجل نذر ان يصوم يوما لله فوقع ذلك اليوم على اهله ما عليه من الكفارة فاجاب يصوم يوما بدل يوم وتحرير رقبة مؤمنة وعن الشيخ باسناده عن الحسين بن عبيدة ايضا نحوه ونوقش فيه ايضا بالاضمار وجهالة القاسم وجوابه يظهر مما مر مع اعتضادهما بالرواية الاولى وغيرها مما دل على القضاء فيما لو فاته بسفر ونحوه كما ستعرفه انشاء الله ثم انه لا ينبغي الاستشكال فيه كما انه لا ينبغي الارتياب في وجوب الكفارة عليه بمخالفة النذر وهل هي كفارة كبرى اي عتق رقبة مؤمنة او صيام شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكينا مخيرة كشهر رمضان او انها كفارة يمين قولان نسب اولهما الى المشهور بل عن الغنية والانتصار دعوى الاجماع عليه وقيل كفارة يمين وحكي هذا القول عن الصدوق والمصنف في النافع واختاره بعض المتاخرين كصاحب المدارك وغيره بل في كتاب النذر من الكتاب نسب القول بكفارة اليمين في مخالفة النذر مطلقا من غير تفصيل بين نذر الصوم وغيره الى الاشهر مشعرا بميله اليه واستدل للمشهور بخبر عبد الملك بن عمرو عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عمن جعل لله ان لا يركب محرما سماه فركبه قال لا ولا اعلمه الا قال فليعتق رقبة او ليصم شهرين متتابعين او ليطعم ستين مسكينا فيتم فيما عدا مورد النص بعدم القول بالفصل ومكاتبة علي بن مهزيار والقاسم بن الفضيل المتقدمتين اللتين ورد فيهما الامر بعتق الرقبة حجة القول بكفارة اليمين صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الرجل يجعل عليه نذرا ولا يسميه قال ان سميت فهو ما سميت وان لم تسم فليس بشيء فان قلت لله علي فكفارة يمين وصحيح علي بن مهزيار قال كتب بندار مولى ادريس يا سيدي اني نذرت ان اصوم كل يوم سبت وان انا لم اصمه ما يلزمني من الكفارة فكتب وقرأته لا تتركه الا من علة وليس عليك صومه في سفر ولا مرض الا ان تكون نويت ذلك وان كنت افطرت فيه من غير علة فتصدق بعدد كل يوم على سبعة مساكين نسأل الله التوفيق لما يحبه

وجوب القضاء في افطار النذر المعين

كفارة افطار النذر المعين

وربما بناء على كون السبعة من سهو النساخ بابدال العشرة بالسبعة كما يؤيده ما عن الصدوق في المقنع الذي من شأنه التعبير بمتون الاخبار في التعبير بمضمونه لا السبعة بالعشرة وخبر حفص بن غياث عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن كفارة النذر فقال كفارة النذر كفارة اليمين ونحوها غيرها كالصحيح الاول يعم نذر الصوم وغيره وربما يؤيده ايضا اخبار اخر واردة في مطلق النذر يأتي التعرض لها انشاء الله تعالى في محله واجيب عن استدلال المشهور اما عن المكاتبتين فبانهما انما تضمنتا الامر بتحرير الرقبة وهو غير متعين اجماعا فكما يحتمل التخيير بينه وبين نوعي الكبرى يحتمل التخيير بينه وبين اطعام عشرة مساكين او كسوتهم كما تضمنته صحيحة الحلبي واما عن رواية عبد الملك فبعد تسليم سندها بامكان حملها على الاستحباب ولو في خصوص مورده هذا الذي يناسبه التغليظ في الكفارة فلا تصلح معارضة للنصوص الدالة على ان كفارته كفارة اليمين هذا مع ان اضمار قول السائل ولا اعلمه الا قال ربما يوهن دلالتها على المدعى لاشعاره او ظهوره في انه شك من الامام عليه السلام حين مخاطبته في مقام الجواب كلام وراء هذا الذي حفظه الراوي فلعل في ذلك الكلام كان شرطا آخر يترتب عليه هذا الجزاء مثل قوله ان اراد الفضل او كان في شهر رمضان او نحو ذلك ودعوى ان المتبادر من مثل هذا التعبير ارادة المبالغة والتاكيد كقول القائل لا اعلمه الا زيدا او لا اعلمه الا قائلا لهذا القول والا فاسقا او نحو ذلك لو سلمت ففي غير المقام فان سبق قوله لا مع انه بظاهره لا يناسب المقام مما يؤيد كونه ملحوقا بكلام لم يحفظها الراوي وفي الوسائل نقل في باب الكفارات عن جماعة من الاصحاب انهم جمعوا بين هذه الاخبار بان المنذور ان كان صوما وجب بالحنث كفارة شهر رمضان والا فكفارة اليمين ثم قال وهو حسن وفي كتاب الصوم انه صرح بوجاهته وانت خبير بانه مجازفة محضة فان عمدة ما يصح الاستدلال به للكفارة الكبرى هي رواية عبد الملك بن عمرو التي موردها النذر على ان لا يركب محرما فالاستشهاد بهذا الخبر لصوم النذر انما يتم بضميمة عدم القول بالفصل بعد الالتزام به في مورده واما ما ورد في خصوص الصوم فمنها مكاتبة بندار التي رواها ابن مهزيار وهي صحيحة في خلافه واما المكاتبات الاخر التي ورد فيها الامر بتحرير رقبة فقد عرفت انه يجمع مع كل من القولين ولا ينافي شيئا منهما ان اريد بها الوجوب التخييري او الاستحباب باعتبار كونه افضل الافراد وان اريد به الوجوب العيني فهو مخالف لكليهما بل مخالف للاجماع كما ادعاه غير واحد نعم حكي عن بعض القول في كفارة النذر مطلقا او في خصوص نذر الصوم بانها كفارة الظهار وعليه يتجه ابقاء الامر بالعتق في المكاتبات على ظاهره من الوجوب العيني ولكن هذا القول مع شذوذه مما لا دليل عليه وهذه المكاتبات لا تفي باثباتها مع ان مقتضى الجمع بينها وبين سائر الروايات الواردة في كفارة النذر حملها على الوجوب التخييري كما هو واضح فالقول بان كفارته كفارة اليمين اشبه بالقواعد الا ان مخالفته للمشهور وموافقته للجمهور على ما حكي عنهم تضعف الاعتماد على الروايات الدالة عليه ومن هنا قد يقوى في النظر القول الاول ولكن مع ذلك الاخير اظهر فان طرح النصوص المستفيضة مع صحة بعضها وصراحتها وسلامتها عن معارض مكافئ لاجل مخالفة المشهور او موافقة الجمهور على تقدير تحققهما خلاف ما يقتضيه القواعد المقررة في محلها والله العالم **المسئلة الخامسة** الكذب على الله تعالى وعلى رسوله ص وعلى الائمة عليهم السلام حرام على الصائم وغيره وان تأكد على الصائم لكن لا يجب به قضاء ولا كفارة وقيل يجبان به وقد تقدم الكلام فيه مشروحا وعرفت فيما تقدم ان الاول اشبه بالقواعد **المسئلة السادسة** الارتماس حرام على الاظهر عند المصنف ره ولا يجب به قضاء ولا كفارة وقيل يجبان به وقيل يجب القضاء خاصة وقيل هو مكروه وقد تقدم الكلام فيه مفصلا وعرفت فيما تقدم ان الاخير لا الاول اشبه بالقواعد فراجع **المسئلة السابعة** لا بأس بالحقنة بالجامد على الاصح ويحرم بالمائع ويجب به القضاء على الاظهر كما عرفته فيما مر **المسئلة الثامنة** من اجنب فنام ناويا للغسل ثم انتبه ثم نام كذلك ثم انتبه ونام ثالثة ناويا حتى طلع الفجر لزمته الكفارة على قول مشهور بل عن الخلاف والغنية والوسيلة وجامع المقاصد دعوى الاجماع عليه وفيه تردد ينشأ من الاجماعات المنقولة المعتضدة بالشهرة ومن عدم حجية نقل الاجماع وانتفاء دليل آخر صالح لاثباته كما عرفته مشروحا فيما سبق فالقول بعدمها كما ذهب اليه بعض المتاخرين وفاقا لما حكي عن المصنف في المعتبر والعلامة في المنتهى اشبه والله العالم **المسئلة التاسعة** يجب القضاء خاصة في الصوم الواجب المتعين بتسعة اشياء في المدارك نقلا عن المصنف ره في المعتبر انه قال انما اشترطنا الوجوب والتعيين لان ما ليس بمتعين وان فسد صومه فليس الاتيان ببدله قضاء لان القضاء اسم لفعل مثل المقضي بعد خروج وقته والا فكل صوم صادفه احد ما نذكره فانه يفسد فان كان واجبا غير متعين اتى بالبدل ولا يسمى قضاء وان كان متعينا فالبدل قضاء ثم قال وهو جيد وقد ذكر المصنف ره وغيره ان من افسد صيام الثلاثة الايام من الشهر استحب له قضاؤها وعلى هذا فيستحب قضاؤها اذا صادفها احد هذه الامور التسعة انتهى وهو جيد ولكن لا يرد به النقض على المدعى لان قضاءه ليس بواجب الاول فعل المفطر قبل مراعاة الفجر مع القدرة عليها ثم ظهر سبق طلوعه فيجب عليه القضاء دون الكفارة واما نفس فعله قبل المراعاة ما لم يتبين الفجر فسائغ لموافقته للاصل الغير الموقوف جريانه في الشبهات الموضوعية على الفحص كما تقرر في محله ولا منافاة بينه وبين وجوب القضاء عند انكشاف سبق الطلوع كسائر الشبهات الموضوعية التي يباح له الفعل في مرحلة الظاهر وربما يستدل له ايضا بظاهر الاية وخبر اسحق بن عمار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام آكل في شهر رمضان بالليل حتى اشك قال كل حتى لا تشك وعن الصدوق مرسلا قال سأل رجل الصادق عليه السلام فقال آكل في شهر رمضان وانا اشك في الفجر فقال كل حتى لا تشك وعن العياشي في تفسيره عن سعد عن اصحابه عنهم عليهم السلام في رجل تسحر وهو يشك في الفجر قال لا بأس كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر وارى ان يستظهر في رمضان ويتسحر قبل ذلك الى غير ذلك من الروايات الدالة على جواز تناول المفطر ما لم يتبين

لا كفارة بالكذب على الله ورسوله والائمة

ونقض الارتماس

نوم الجنب بعد الغسل ثالثا

ما يجب فيه القضاء خاصة

الاكل والشرب بعد الفجر مع الشك في طلوعه

الفجر فليتأمل وحكي عن الشيخ في الخلاف انه لم يجوز فعل المفطر مع الشك واستدل له بقاعدة المقدمية وفيه بعد ما عرفت من مخالفتها لظاهر الاخبار
والروايات ان استصحاب بقاء الليل حاكم على قاعدة الاحتياط مع انه ان تمت القاعدة فلا فرق بين الشك والظن الذي لم يدل دليل على اعتباره
كما لا يخفى على المتأمل واما وجوب القضاء فيدل عليه مضافا الى الاصل المقرر في صيام شهر رمضان من كونه فرع فوات الصوم الذي هو
عبارة عن الامساك في مجموع النهار جملة من الروايات منها صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن رجل تسحر ثم خرج من بيته وقد
طلع وتبين قال يتم صومه ذلك ثم ليقضه فان تسحر في غير شهر رمضان بعد الفجر افطر الحديث وموثقة سماعة قال سألته عن رجل اكل او شرب بعد
ما طلع الفجر في شهر رمضان فقال ان كان قام فنظر فلم ير الفجر فاكل ثم عاد فرأى الفجر فليتم صومه ولا اعادة عليه وان كان قام فاكل وشرب
ثم نظر الى الفجر فرأى انه قد طلع الفجر فليتم صومه ويقضي يوما آخر لانه بدأ بالاكل قبل النظر فعليه الاعادة ورواية علي بن ابي حمزة عن ابي ابراهيم عليه السلام
قال سألته عن رجل شرب بعد ما طلع الفجر وهو لا يعلم في شهر رمضان قال يصوم يومه ذلك ويقضي يوما آخر وان كان قضاء لرمضان في شوال
او غيره فشرب بعد ما طلع الفجر فليفطر يومه ذلك ويقضي الى غير ذلك من الاخبار الآتية في المسائل الآتية واما نفي الكفارة فللأصل ثم ان ظاهر
المتن كصريح المدارك وغيره بل المعروف بين الاصحاب كما في الجواهر بل عن الرياض بلا خلاف اجده انه لا قضاء على العاجز عن المراعاة كالمحبوس ونحوه
للاصل واختصاص الروايات المتضمنة لوجوب القضاء بحكم التبادر وغيره بالقادر على المراعاة فيبقى ما عداه على حكم الاصل وفيه ما اشرنا اليه من تفرع
القضاء على فوات الصوم في وقته ولذا لا يظن باحد ان يلتزم ببطلان صومه وعدم وجوب القضاء عليه بل صرح بعض بالاجماع على الملازمة بين البطلان
والقضاء واما بطلان الصوم بتناول المفطر بعد طلوع الفجر فهو على وفق القاعدة لانتفاء حقيقة الصوم واقعا ولذا صرح غير واحد بفساد الصوم
بتناول المفطر بعد الفجر في غير شهر رمضان ولو مع المراعاة فلا يجوز رفع اليد عما يقتضيه هذا الاصل الا ان يدل دليل شرعي تعبدي على مضي عمله
كما في الناسي والمراعي للفجر في شهر رمضان وهو منتف في المقام مع ان دعوى اختصاص النصوص الدالة على القضاء قابلة للمنع بل رواية علي بن ابي حمزة ظاهرة في الاطلاق
فالقول بوجوب القضاء عليه مع انه احوط لا يخلو عن قوة والثاني الافطار اخلادا الى من اخبر ان الفجر لم يطلع مع القدرة على عرفانه ويكون طالعا بلا خلاف
فيه في الجملة على الظاهر بل عن الغنية الاجماع عليه لاصالة عدم الكفارة وثبوت القضاء بالتقريب الذي عرفته انفا ويدل عليه مضافا الى ذلك والى اطلاق
بعض الاخبار المتقدمة خصوص خبر معاوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام آمر الجارية ان تنظر اطلع الفجر ام لا فتقول لم يطلع بعد فآكل ثم انظر فاجده
قد كان طلع حين نظرت قال تتم يومك ثم تقضيه اما انك لو كنت انت الذي نظرت ما كان عليك قضاؤه وظاهره كظاهر الموثقة سقوط القضاء مع مراعاته
بنفسه واحتمال ارادة انك لو كنت نظرت لم يكن يصدر منك الخطاء حتى تقع في كلفة القضاء وكذا في الموثقة احتمال انه لم يكن يشتبه عليه الفجر مع المراعاة خلاف
ظاهر الخبرين خصوصا بعد وقوع السؤال في الموثقة عن الاكل والشرب بعد ما طلع الفجر مع انه بحسب الظاهر مما لا خلاف فيه بل عن صريح الانتصار وظاهر المنتهى
وغيره دعوى الاجماع عليه في قضية اطلاق النص والفتوى سقوط القضاء مع المراعاة التي يباح معها الاكل والشرب اي المراعاة التي لم يتبين له بها الفجر
سواء جزم ببقاء الليل او ظن به او تردد فيه وظن بخلافه بعد ان رخصه الشارع في الاكل حتى لا يشك كما وقع التصريح به في بعض الاخبار المتقدمة بل الموثقة
المزبورة بملاحظة التعليل الواقع في ذيلها كادت تكون صريحة في ذلك فما في الجواهر من الاستشكال فيه مع الشك او الظن بالطلوع حيث قال بعد ان اعترف
بظهور النص والفتوى في ذلك ما لفظه ويشكل ذلك باطلاق ما دل على القضاء بتناول المفطر بل اولى بذلك من الظان ببقاء الليل باخبار الجارية و
الاستصحاب من هنا مال اليه في الروض وهو احوط ان لم يكن اقوى انتهى كأنه في غير محله لحكومة النص الخاص على اطلاق ادلة القضاء والا لاتجه الاشكال في
صورة الظن او الجزم ببقاء الليل ايضا وليس فرض حصول الشك فرضا نادرا حتى يمكن دعوى انصراف النص عنه بل هو الغالب في الموارد التي يتبين الخلاف
نعم لا يبعد ان يدعى ان الغالب ترك الاكل مع الشك او الظن بالفجر احتياطا وهذا ان سلم فليس موجبا لانصراف النص عنه وعدم استفادة حكمه
منه على تقدير تركه لهذا الاحتياط مع كون المورد من شيع موارده وليس المدار في هذا الحكم على الظن حتى يدعى اولويته من الظن الحاصل من اخبار
الجارية او الاستصحاب بل لنفس المراعاة من حيث هي دخل في هذا الحكم كما يومئ اليه التعليل الواقع في ذيل الموثقة ولا اقل من احتماله المانع عن المقايسة
المزبورة ومن هنا قد يقوى في النظر عدم الفرق في ثبوت القضاء لدى الاعتماد على قول الغير بان الفجر لم يطلع بين كون ذلك الغير فاسقا او عادلا بل
عدلين كما لا خلاف فيه عن المحقق والشهيد الثانيين وغيرهما فاسقطوا القضاء بالعدلين لكونهما حجة شرعية بل عن غيرهما الاكتفاء بالعدل الواحد بناء
على حجية قوله في الموضوعات وهو ضعيف اذ ليس المدار في سقوطه على كون التناول بحجة شرعية والا لكفى الاصل كما عرفت بل على مباشرة المراعاة فدليلها
يبقى تحت اطلاق ما دل على القضاء مما عرفت وحجية قول العدلين او العدل لا تنافي ثبوت القضاء عند انكشاف الخطاء كما في الاخبار برؤية
الهلال ونحوها من الموضوعات الخارجية والثالث ترك العمل بقول المخبر بطلوع الفجر والافطار لظنه كذبه للسخرية ونحوها بلا خلاف فيه
على الظاهر بل عن غير واحد دعوى الاجماع عليه ويظهر وجهه مما مر ويدل ايضا على ثبوت القضاء رواية عيص بن القسم عن الصادق عليه السلام قال
سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل خرج في شهر رمضان واصحابه يتسحرون في بيت فنظر الى الفجر فناداهم فكف بعضهم وظن بعضهم انه يسخر فاكل
فقال يتم صومه ويقضي وقضية اطلاق المتن وغيره عدم الفرق في نفي الكفارة بين تعدد المخبر واتحاده وعدالته خلافا للمحكي عن جماعة فاوجبوا
الكفارة باخبار العدلين بل باخبار العدل الواحد بناء على حجيته في الاخبار بدخول الوقت لعدم جواز التعويل على الاصل ح وصيرورته مع

العامد وفيه ما عرفت فيما سبق من ان المدار في ثبوت الكفارة على تعمد الافطار وعدم جواز فعله شرعا لا بجملة مما جاء في موضوع قوله عليه السلام من افطر متعمدا
الخ نعم لو احتمل طلوع الفجر والتفت تفصيلا الى حجية قول المخبر وانه يثبت به الفجر شرعا ولا يجوز معه الاعتناء باحتمال السخرية او تعمد الكذب ونحوه و
اقدم مع ذلك على الاكل اندرج بحسب الظاهر في موضوع الحكم ولكن هذا الفرض خارج عن موضوع كلماتهم لان كلامهم فيمن هو عازم على
الصوم ولكنه يأكل ولا يعتني بقول المخبر بناء منه على ان الفجر لا يثبت بقوله والا لا يتأتى منه العزم على الصوم فلا يتفاوت الحال في عدم صدق
تعمد الافطار بين كون هذا البناء صحيحا كما لو كان المخبر فاسقا او فاسدا كما لو كان عدلا او عدلين بناء على حجية قول العدل او العدلين في
المقام نعم على تقدير الحجية لا يتوقف ثبوت القضاء على تبين وقوع الاكل بعد الفجر بل يكفي فيه عدم ثبوت خلافه كما لا يخفى هذا كله فيما لو لم يباشر
بنفسه المراعاة واما مع مباشرته للمراعاة وعدم تبين الفجر عنده فلا شبهة في جواز فعله وان كان المخبر عدلا او عدلين فضلا عن لزوم الكفارة
عليه لان حجية خبر العدلين والعدل الواحد على تقدير تسليمه في مثل المقام انما هو اذا لم يتبين مستنده واما مع تبينه وعدم حصول الاذعان
به كما في الفرض فلا فانه من قبيل تقليد احد المجتهدين للآخر الذي يخطئه في اجتهاده وربما يشهد لذلك ايضا مضافا الى ذلك موثقة سماعة قال
سألته عن رجلين قاما فنظرا الى الفجر فقال احدهما هو ذا وقال الآخر ما ارى شيئا قال فليأكل الذي لم يتبين له الفجر وقد حرم على الذي زعم انه
رأى الفجر ان الله عز وجل يقول كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر بل قضية اطلاق موثقة سماعة المتقدمة
النافية للقضاء عمن بدأ بالنظر قبل الاكل المعتضدة بمفهوم العلة الواقعة في ذيلها كاطلاق فتاوى الاصحاب نفي القضاء ايضا في مثل
الفرض فالاظهر صحة الصوم وسقوط القضاء مع المراعاة مطلقا ولكن الظاهر اختصاص هذا الحكم بشهر رمضان لمخالفته للاصل واطلاق الروايات
الدالة على فساد الصوم بتناول المفطر بعد طلوع الفجر واختصاص ما دل على الصحة مع المراعاة وهو موثقة سماعة وصحيحة معاوية بن عمار المتقدمتين
بصوم شهر رمضان اما الموثقة فواضح لوقوع التصريح في السؤال بوقوعه في شهر رمضان واما الصحيحة فانه وان لم يقع فيها التصريح بذلك
ولكن يفهم ذلك مما فيها من الامر باتمامه والقضاء كما لا يخفى فما في المدارك بعد ان ذكر ان مقتضى رواية الحلبي فساد الصوم بتناول المفطر بعد
طلوع الفجر مطلقا وحكي عن العلامة وغيره التصريح بهذا الاطلاق من قوله وينبغي تقييده بغير الواجب المعين اما المعين فالاظهر انه كصوم
رمضان في الحكم انتهى لا يخلو عن نظر لانه تقييد بلا دليل وكذا يجب القضاء خاصة بالافطار تقليدا لمن اخبر ان الليل دخل ثم تبين فساد
الخبر ان جاز له التقليد لعمى وشبهه وكان المخبر عدلا او عدلين وقلنا بحجية قوله فضلا عما لو لم يكن كذلك اذ لا منافاة بين جواز التقليد
وثبوت القضاء عند انكشاف الخطاء كما تقدمت الاشارة اليه انفا وقد ظهر فيما مر وجه وجوب القضاء ونفي الكفارة في مثل الفرض فلا نطيل
بالاعادة فما عن جملة من الاصحاب من نفي القضاء على تقدير جواز التقليد ارسال المسلمات محل نظر الا ان يكون مجمعا عليه وهو غير معلوم
بل مقتضى اطلاق المتن وغيره خلافه بل قد يتجه الالتزام بثبوته على تقدير عدم جواز التقليد ما لم يتبين مصادفته لليل فلا يتوقف على تبين
الخبر لحصول الافطار في الوقت الذي يجب عليه ترتيب اثر بقاء اليوم بحكم الاصل اللهم الا ان يقال ان تنجز التكليف بالقضاء فرع احراز فوات
الواجب في وقته لانه بامر جديد متفرع على الفوت فما لم يحرز موضوعه لا يتنجز التكليف به والاصل لا ينهض باثباته كما تقدم تحقيقه في مسألة
الجلد المشكوك ذكوته في اواخر كتاب الطهارة ولكن يتوجه عليه ما مر مرارا من ان القضاء وان قلنا انه بامر جديد ولكن الامر الجديد بحسب ما يكشف
عن عدم اختصاص مطلوبية ما تعلق به الامر الاول بخصوص وقته بحيث تفوت بفواته بل هو باق بصفة المطلوبية حتى يخرج المكلف عن عهدته فلا يتوقف
تنجز التكليف بالقضاء على احراز فوت الواجب بل يكفي فيه عدم احراز حصوله في ذلك الوقت الا ان يكون هناك اصل حاكم كاصالة الصحة او قاعدة الشك
بعد الفراغ او بعد خروج الوقت ونحوه وهو مفقود في الفرض او يقال بان التكليف بالقضاء تعلق في عداد ادلته بايجاد المفطرات في نهار رمضان
فاذا احرز موضوعه بالاصل يترتب عليه حكمه وهو سببية الاكل فيه للقضاء كسائر الموضوعات الخارجية التي جعل الشارع لها احكاما شرعية تكليفية كانت
او وضعية كاتلاف مال الغير للضمان الذي يحرز موضوعه بالاستصحاب فليتأمل وقد يقال في صورة عدم جواز التقليد
بوجوب الكفارة ايضا اما بدعوى صدق الافطار متعمدا بعد فرض كونه مكلفا في مرحلة الظاهر بترتيب اثر اليوم شرعا او بدعوى ترتبهما على مطلق الافطار
الغير السائغ شرعا وقد اشرنا في الفرع السابق الى عدم خلو كل من الدعويين من النظر بل المنع نعم لا يبعد صدقه مع التفاته تفصيلا الى تكليفه واقدامه على الافطار
بلا مبالاة بمصادفته لليوم ولكن هذا بحسب الظاهر خارج عن مفروض كلماتهم كما اشرنا اليه في الفرع السابق والخامس الافطار للظلمة الموهمة دخول
الليل اي الموقعة له في الغلط والاشتباه ما لم يظن معها بدخول الليل فانه يوجب القضاء دون الكفارة وقد اشكل على كثير من المتأخرين تصور موضوع
هذا الحكم نظرا الى ان المراد بالوهم ان كان معناه المصطلح وهو ما يقابل الشك والظن يشكل الالتزام بنفي الكفارة بعد قضاء العرف وضرورة العقل
بعدم جواز الافطار بمجرد احتمال انقضاء اليوم احتمالا او وهما في مقابل الاستصحاب وقاعدة الشغل التي هي من النظريات في مثل المقام الموجبة لاندراجه
في موضوع متعمد الافطار بحكم العرف وشهادة العقل اذ الجزم بحصول الافطار غير معتبر في صدق اسم العمد كما مرت الاشارة اليه مرارا وان اريد من الوهم
الظن كما هو احد اطلاقاته ومن غلبة الظن في عبارة المصنف وغيرها الظن القوي لا مطلقه يشكل الالتزام بهذا التفصيل اذ لا يساعد عليه دليل
كما ستعرف وحكي عن الشهيد في بعض تحقيقاته انه فرق بين الوهم والظن بان المراد من الوهم ترجيح احد الطرفين لا لامارة شرعية ومن الظن الترجيح

لامارة شرعية وقد يتعجب منه غير واحد ممن تأخر عنه فانه مع غرابته غير مستقيم لان الظن المجوز للافطار الموجب لسقوط القضاء معه لا يفرق فيه بين اسباب بل مورد سقوط القضاء مع حصول الظن هو الذي سماه الشهيد ره امارة الذي ينبغي ان يقال في تحقيق المقام ان تناول المفطر عند عروض ظلمة وشبهها من الاسباب الموهمة دخول الليل تصور على انحاء فانه ربما يكون حال تناول المفطر ملتفتا الى حالته تفصيلا ويجد نفسه شاكا او ظانا بدخول الليل او بعده ومع ذلك يقدم على الافطار ولا مجال للارتياب في فساد صومه في مثل الفرض على تقدير ان يرى نفسه شاكا او ظانا ببقاء اليوم بل وفي وجوب الكفارة عليه لكن هذا الفرض بحسب الظاهر خارج عن موضوع كلماتهم فان محل الكلام فيمن لم يرتدع عن عزمه على الصوم ولكن تناول المفطر بانيا على انقضاء اليوم وحصول وقت الافطار وهذا ينافي الظن ببقاء اليوم او التردد فيه نعم يمكن ان يجتمع مع الظن بدخول الليل بتنزيله منزلة العلم كسائر الموارد التي يعول عليه العقلاء في مقاصدهم وهذا بخلاف صورة التردد او الظن بالخلاف كما لا يخفى على المتأمل ولكن هذا مع الالتفات التفصيلي الى حالته واما بدونه فقد يجتمع تناول المفطر في زمان لا يعتقد بكونه ليلا الا اعتقادا جزميا ولا اطمينانيا مع بنائه على الخروج عن عهدة التكليف بالصوم بما صدر منه اما غفلة عن احتمال الخلاف كما لو سمع الاذان او رأى ظلمة وشبهها فارتسم في متخيلته دخول الليل ولم يخطر بذهنه خلافه حتى يتردد فيه او يرجح احد طرفيه او يذعن به اذعانا تصديقيا ومثله لا يسمى شاكا ولا ظانا ولا معتقدا بالليل بل يطلق عليه في العرف اسم التوهم والتخيل نظير ما قد يتخيل الانسان امورا لا واقعية لها الى ان يستغرق في الفكر ويذهل عن كونها امورا وهمية فيرتب عليها اثر الوجود ثم يلتفت الى حالته فيراها غير متأصلة فهذا النحو من الجزم الناشي من الوهم ليس من سنخ العلم والاعتقاد ولعله ملحق بالسهو لدى العرف حكما ان لم يكن مندرجا في موضوعه وقد لا يحصل له الغفلة عن احتمال الخلاف بحيث يلحق بالساهي ولكن لا يعتني به من باب المسامحة والتسهيلات العرفية الباعثة لهم على ترتيب اثر الصحة على الامور التي لا يعلمون بصحتها بل ربما يعلمون اجمالا بفسادها وقد نبهنا في كتاب الصلوة على عدم المضادة بينه وبين قصد الصوم المسقط للتكليف المعلوم لديهم انه من طلوع الفجر الى الغروب فان ادل دليل على امكان الشيء وقوعه ونحن نشاهد ان كثيرا من اهل السواد يصلون ويصومون ويأتون بسائر العبادات الواجبة والمستحبة بقصد القربة والخروج عن عهدة التكليف بها ولا يراعون شرائطها واجزائها حق رعايتها بل يتسامحون فيها كمال المسامحة ويعترفون بتقصيرهم فيها وجهلهم باحكامها بل ربما يذعنون بنقصها وعدم كونها على ما ينبغي ومع ذلك يتسامحون فيها تنزيلا لها على مقاصدهم العرفية القابلة للمسامحة اما القسم الاول الذي قد اشرنا الى كونه ملحقا بالسهو فلا شبهة في عدم كونه موجبا للكفارة بل قد يتأمل في سببيته للقضاء ايضا لما اشرنا اليه من امكان دعوى كونه من اقسام السهو الذي لا خلاف نصا وفتوى في عدم كونه موجبا للقضاء او دعوى اشتراط العمد في المفطرية وهو بهذا العنوان لم يصدر عمدا ولكن لا يخلو كل من الدعويين عن النظر اما الاولى فلا نص فيما دل على حكم السهو عنه لو سلم اندراجه فيه موضوعا واما الثانية فلما مر في تفسير العمد المعتبر في المفطرية من ان المراد به ما يقابل السهو والنسيان لا العمد من حيث مبطليته للصوم فالحاقه بالجازم بدخول الليل الذي حصل له الجزم بلا تحر الذي ستعرف ان الاشبه فيه وجوب القضاء لو لم نقل بانه ايضا من اقسامه الا انه جزم غير مستقر لا يخلو عن قوة واما القسم الثاني وهو ما كان مبنيا على المسامحة كما هو الغالب في موارده المنصرف اليه اطلاق المتن ونحوه فلا شبهة في فساد صومه واما الكفارة فالاشبه عدمها بناء على ما قويناه من اختصاصها بمن افطر متعمدا فانه لم يتعمد بفعله الافطار في نهار رمضان حتى يطلق عليه هذا العنوان والا لم يجتمع مع عزمه على الصوم المفروض خلافه وابتنائه على المسامحة انما يصحح العقاب عليه لا اندراجه تحت هذا العنوان عرفا نعم لو بنينا على ترتب الكفارة على مطلق الافطار الغير السائغ شرعا اتجه الالتزام بها في المقام لو لم ينعقد الاجماع على خلافه ولكنك عرفت فيما سبق ضعف المبنى هذا كله فيما اذا لم يحصل له بواسطة الظلمة ونحوها الظن بدخول الليل واما لو غلب على ظنه وكان في السماء علة من غيم او عجة ونحوها كما هو منصرف كلماتهم في هذا المقام حيث ان الغالب ان الظلمة الموهمة لا تكون الا عن علة سماوية مانعة عن تحصيل العلم بالغروب فلا خلاف بين علمائنا ظاهرا كما ادعاه في المدارك في انه يجوز له الافطار تعويلا على ظنه كما انه يجوز الدخول في الصلوة حيث ما عرفته في مبحث المواقيت ولكنهم اختلفوا في انه لو انكشف الخلاف هل يجب عليه قضاء الصوم كاعادة الصلوة لو وقع جميعها قبل الوقت على قولين حكي اولهما اي وجوب قضائه عن المفيد وابي الصلاح والمصنف في المعتبر بل ربما نسب الى المشهور ونسب القول بنفي القضاء الى الشيخ وقد استدل له بانه تناول ما ينافي الصوم عمدا فلزمه القضاء وما رواه الشيخ عن محمد بن عيسى عن يونس عن ابي بصير وسماعة عن ابي عبد الله عليه السلام في قوم صاموا شهر رمضان فغشيهم سحاب اسود عند غروب الشمس فرأوا انه الليل فافطر بعضهم فقال على الذي افطر صيام ذلك اليوم ان الله عز وجل يقول ثم اتموا الصيام الى الليل فمن اكل قبل ان يدخل الليل فعليه قضاؤه لانه اكل متعمدا وحكي عن الشيخ في جملة من كتبه وابن بابويه في من لا يحضره الفقيه وجمع من الاصحاب منهم المصنف ره في الكتاب انه لم يفطر اي لم يفسد صومه فلا يجب عليه قضاؤه للمعتبرة المستفيضة الدالة عليه كصحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام في حديث قال لرجل ظن ان الشمس قد غابت فافطر ثم ابصر الشمس بعد ذلك فقال ليس عليه قضاء وصحيحته الاخرى قال قال ابو جعفر وقت المغرب اذا غاب القرص فان رأيته بعد ذلك وقد صليت اعدت الصلوة ومضى صومك وتكف عن الطعام ان كنت قد اصبت منه شيئا قوله عليه السلام اذا غاب القرص اي بزعمك والا امتنع الرؤية بعده كما لا يخفى واحتمال ان يكون المراد بمضي الصوم فساده بعيد في الغاية وخبر ابي الصباح الكناني قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل صام ثم ظن ان الشمس قد غابت وكان في السماء علة فافطر ثم ان السحاب انجلى فاذا الشمس

لم تغب فقال قد تم صومه ولا يقضيه ورواية الشحام عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل صائم ظن ان الليل قد كان وان الشمس قد غابت وكان في السماء سحاب فافطر ثم ان السحاب انجلى فاذا الشمس لم تغب فقال تم صومه ولا يقضيه واجيب عن دليل القائلين بوجوب القضاء اما عن انه تناول المفطر فعليه القضاء فبان القواعد العامة لا تصلح معارضة للنصوص الخاصة المخصصة للعمومات المنافية لها وعن موثقة سماعة بالقدح في سندها وبقبولها للحمل على التقية لموافقتها لمذهب العامة وللاستحباب اقول اما حملها على الاستحباب مع ما فيها من التعليل والاستشهاد بالاية ففي غاية البعد واما القدح في سندها فلا ينبغي الالتفات اليه بناء على ما حققناه في محله نعم هي قاصرة عن مكافئة المستفيضة النافية للقضاء خصوصا مع موافقتها للعامة فحملها على التقية لا يخلو من وجه وان كان قد يستشكل فيه بموافقتها للشهرة بين الاصحاب كما ادعاه غير واحد وهي مقدمة على سائر المرجحات كما تعرفه في محله ولذا تردد في المسألة بعض وجعل القضاء احوط وقد يقال في توجيه الموثقة بان المراد بقوله على الذي افطر صيام ذلك اليوم الامساك في بقية النهار دفعا لتوهم بطلان الصوم بذلك وجواز تناول المفطر بعده عمدا كما يؤيده الاستشهاد بقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فقوله فمن اكل قبل ان يدخل الليل معناه انه اكل بعد ان انكشف له الخطاء كما يؤيده تعليل القضاء بانه اكل متعمدا اذ المتبادر من قوله اكل متعمدا كونه بعنوان حصوله في اليوم عمديا لا من حيث هو اكل والا لتحقق الاكل عمدا بهذا المعنى في نفس الصوم ايضا فلا يناسبه التعليل وفيه ان هذا التأويل وان لم يكن بعيدا بالنظر الى الفاظ الرواية ولكنه بعيد عما يتفاهم منه عرفا اذ المتبادر منه ليس الا ما فهمه القائلون بوجوب القضاء فلا يحسن ارادة مثل هذا المعنى من مثل هذه الرواية الا على سبيل التورية من باب التقية كارادة المعنى الحقيقي من مثل قولك يا خالة في جواب من سئلك ان تعطيه شيئا من الدراهم والله ناهر فعلى هذا لا داعي لحمل قوله عليه السلام فمن اكل الخ على ارادته في خصوص المورد بل بمعناه العام تفريعا على الاية مشيرا الى اعتبار العمدية في المفطرية والانصاف ان ارادة التورية من هذه الرواية غير بعيدة عن سياقها فان هذا النحو من التعليلات القابلة للتاويل شايع بصدد دفع الشبهة عن علة وربما جمع ايضا بين الاخبار بحمل الموثقة على الظن الضعيف والروايات النافية للقضاء على الظن القوي وفيه انه لا شاهد له وفي الجواهر حمل الموثقة على صورة الجهل بان في السماء علة وزعم ان السحاب الذي غشيهم هو الليل اي سواده وسائر الروايات على صورة العلم بذلك وهو ايضا لا يخلو عن نظر فالاولى رد علم الموثقة الى اهلها او حملها على التقية فالقول بعدم وجوب القضاء هو الاظهر ولا اختصاص له بما اذا علم بان في السماء علة بل المدار على ان اذعن بدخول الليل اذعانا يبيح له تناول المفطر ولكن مع الفحص والتحري لا بدونه كما لو كان في بيت مظلم فحصل له الجزم بدخول الليل بواسطة الساعة ونحوها او اخبار من يعتقد بقوله ثم انكشف خطائه فان هذا خارج عن منصرف النصوص والفتاوى فيرجع في حكمه الى القاعدة وهي فساد صومه بتناول المفطر ما لم يدل دليل تعبدي على خلافه واما اذا تفحص ونظر الى السماء فزعم دخول الليل فافطر ثم تبين خطائه اندرج في موضوعها ولكن لا يتفق حصول هذا الفرض في الخارج الا ان يكون في السماء علة موجبة له من سحاب وغبار ودخان او عجة ونحوها ولكنه لا يجب علمه بذلك بل قد يشتبه عليه الحال فيراها ظلمة الليل فلو افطر والحال هذه لم يجب عليه القضاء لاطلاق الروايات المزبورة خصوصا صحيحة زرارة الثانية التي ليس فيها اشعار باختصاصه بوجود العلة في السماء فضلا عن العلم بها ولكن قد اشرنا الى امكان دعوى انصرافها الى ما لو باشره بنفسه التحري والفحص ووقع في الخطاء لا بدونه فتلخص مما ذكرنا ان من تناول المفطر لاجل الظلمة الموهمة وشبهها اما ان يكون حال التناول جازما بدخول الليل ومتحريا فلا قضاء عليه ولا كفارة وبدون التحري فعليه القضاء خاصة وكذلك من سبق الى الافطار لاجل الملازمة المغروسة في ذهنه قبل ان يتصورها تفصيلا ويذعن بها او يتردد فيها او لا يكون بجازم فاقدامه على الافطار اما لعدم مبالاته بوقوع الاكل في اليوم وفساد صومه على تقدير عدم دخول الليل فعليه القضاء والكفارة واما لبنائه على انقضاء اليوم وحصول وقت الافطار تعويلا على الامارة الموهمة اما تسامحا او بزعم حجيتها فعليه القضاء خاصة بل لا قضاء ايضا لو كان متحريا وحصل له الظن بدخول الليل وكان في السماء علة كالقطع به مع التحري والله العالم والسادس تعمد القيء فانه يوجب القضاء خاصة كما ذهب اليه الشيخ واكثر الاصحاب على ما نسب اليهم في المدارك وفي الجواهر على المشهور شهرة عظيمة بل اجماع من المتأخرين بل في الخلاف وظاهر الغنية والمحكي من المنتهى الاجماع عليه وقال ابن ادريس انه محرم ولا يجب به قضاء ولا كفارة وحكي عن السيد المرتضى ره انه حكى عن بعض علمائنا قولا بانه موجب للقضاء والكفارة وعن بعضهم انه ينقص الصوم ولا يبطله ثم قال وهو الاشبه والاصح الاول لنا على وجوب القضاء اخبار مستفيضة منها صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا تقيأ الصائم فعليه قضاء ذلك اليوم وان ذرعه من غير ان يتقيأ فليتم صومه وصحيحته الاخرى ايضا عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا تقيأ الصائم فقد افطر وان ذرعه من غير ان يتقيأ فليتم صومه وموثقة سماعة المروية عن التهذيب قال سألته عن القيء في شهر رمضان فقال ان كان شيء يبدره فلا بأس وان كان شيء يكره نفسه عليه فقد افطر وعليه القضاء وعن الصدوق باسناده عن سماعة بن مهران نحوه الا انه قال سأل ابا عبد الله وخبر مسعدة بن صدقة عن ابي عبد الله عليه السلام عن ابيه انه قال من تقيأ متعمدا وهو صائم فقد افطر وعليه الاعادة وان شاء الله عذبه وان شاء غفر له وقال من تقيأ وهو صائم فعليه القضاء ومرسلة ابن بكير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام قال من تقيأ متعمدا وهو صائم قضى يوما مكانه وخبر علي بن جعفر المروي عن كتابه عن اخيه قال سألته عن الرجل يستاك وهو صائم فيقيء ما عليه قال ان كان تقيأ متعمدا فعليه قضاؤه وان لم يكن تعمد ذلك فليس عليه شيء ولا يعارضها خبر عبد الله بن ميمون عن ابي عبد الله عن ابيه عليهما السلام قال ثلثة لا يفطرن الصائم القيء والاحتلام والحجامة لوجوب حمله على ما لو ذرعه القيء بشهادة غيره

من الاخبار المزبورة فالقول بعدم وجوب القضاء كما اختاره السيد في عبارته المحكية عنه بعد ان نسب الى بعضهم ضعيف واضعف منه ما حكى عن ابن ادريس من القول بحرمته تعبدا الانتفاء ما يدل عليه اذ الاخبار المزبورة انما تدل على فساد الصوم ووجوب القضاء عليه لا حرمته تعبدا كما هو واضح ويتلوهما في الضعف القول بوجوب الكفارة ايضا لمخالفته للاصل مضافا الى عدم نقل الخلاف فيه عما عدا البعض الذي ارسل عنه السيد في عبارته المحكية عنه واشعار بعض الاخبار المتقدمة بعدم التعرض في شيء منها للكفارة بعد بيانها واطلاق اسم الافطار عليه في بعض الاخبار المتقدمة مع كونه حقيقيا لا يجعله مندرجا في موضوع قوله من افطر متعمدا فعليه كذا بعد انصراف هذا الاطلاق عرفا الى الاكل والشرب لو لم نقل بكونه حقيقة فيهما كما اوضحناه في الاحتقان والمراد بلفظ الافطار في مثل هذه الموارد هو مطلق الافساد لا التشبيه بالاكل والشرب حتى يدعى ان مقتضى اطلاق التشبيه مشاركتهما في الحكم لا في خصوص القضاء مع امكان ان يقال انه على تقدير ارادة التشبيه ينصرف الى خصوص القضاء لانه هو الوجه الظاهر الذي ينصرف اليه التشبيه ولو ذرعه القيء وسبقه قهرا لم يفطر كما يدل عليه جميع الروايات المزبورة منطوقا ومفهوما ويشهد له ايضا خبر معوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام في الذي يذرعه القيء وهو صائم قال يتم صومه ولا يقضي وفي حديث الزهري المروي عن الكافي عن علي بن الحسين عليهما السلام واما صوم الاباحة فمن اكل او شرب ناسيا او قاء من غير تعمد فقد اباح الله له ذلك واجزء عنه صومه مضافا الى الاصل والقبيح الحاصر لما يفسد الصائم فيما عداه مع انه لا خلاف فيه على الظاهر عدا انه حكى عن ابن الجنيد انه اوجب القضاء به اذا كان من محرم ولعله مبني على الحاقه بالعامد لكونه مأمورا بقيئه وفيه ان هذا ان صلح وجها فهو لعدم البطلان بعده على تقدير حصول تناوله سهوا بحيث لا يخل بصومه او وقوعه في الليل ولم نقل بانفسه عن انعقاد الصوم لا لكون سبق القيء قهرا من حيث هو ملحقا بعمده كما لا يخفى على المتأمل والتاسع مما يوجب القضاء خاصة الحقنة بالمايع كما عرفته فيما سبق والثامن دخول الماء الحلق للتبرد دون التمضمض به للطهارة يعني من ادخل فمه الماء فدخل حلقه الى جوفه بغير اختياره فان كان متبردا فعليه القضاء وان كان للمضمضة به للطهارة فلا شيء عليه على ما صرح به في المتن وغيره بل عن المنتهى ان هذا قول علمائنا وحكى عن طائفة من الاصحاب اختصاص حكم المضمضة للطهارة بما اذا كانت لصلوة فريضة دون غيرها واسناده غير واحد من المتأخرين والاصل في المسئلة اخبار مستفيضة منها ما عن الشيخ في الموثق عن سماعة في حديث قال سئلته عن رجل عبث بالماء يتمضمض به من عطش فدخل حلقه قال عليه قضائه وان كان في وضوء فلا بأس به وعن الصدوق باسناده عن سماعة بن مهران نحوه الا انه قال سئل ابا عبد الله عليه السلام الحديث وخبر الريان بن الصلت عن يونس قال الصائم في شهر رمضان يستاك متى شاء وان تمضمض في وقت فريضة فدخل الماء حلقه فلا شيء عليه وان تمضمض في غير وقت فريضة فدخل الماء حلقه فعليه الاعادة والافضل للصائم ان لا يتمضمض وصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام في الصائم يتوضأ للصلوة فيدخل الماء حلقه قال ان كان وضوئه لصلوة فريضة فليس عليه شيء وان كان وضوئه لصلوة نافلة فعليه القضاء وموثقة عمار قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل يتمضمض فيدخل في حلقه الماء وهو صائم قال ليس عليه شيء اذا لم يتعمد ذلك قلت فان تمضمض الثانية فدخل في حلقه الماء قال ليس عليه شيء قلت فان تمضمض الثالثة قال فقال قد اساء ليس عليه شيء ولا قضاء وهذه الروايات بظاهرها تخالف المفاد واما موثقة سماعة فهي بظاهرها مع قطع النظر عما يقتضيه الجمع بينها وبين ما عداها ظاهرة الانطباق على ما نسب الى المشهور ولكن لا يبعد ان يكون قوله في وضوء جاريا مجرى التمثيل بان يكون المراد به مطلق ما كان لحاجة شرعية او عرفية بحيث يعم ما قصد به التداوي او ازالة الدم من فمه ونحوهما في مقابل ما ليس كذلك كما انه يحتمل ان يكون المقصود به التمثيل للطهارة بحيث يتناول الغسل لا مطلق الحاجة او يكون المراد خصوص المثال وعلى اي تقدير فان قلنا بظهور الشرطية في ارادة التعليق والانتفاء عند الانتفاء فمفهومها ان ما ليس كذلك موجب للقضاء مطلقا فالمضمضة لا لحاجة من غير عطش هو القدر المتيقن الذي يفهم حكمه منه على اي تقدير ولما ان قلنا بان الشرطية في مثل هذه الموارد المسوقة لحكم موهمة للعموم بمنزلة الاستدراك وليس لها ظهور في ارادة الانتفاء عند الانتفاء كما هو مقتضى الانصاف فلا تدل الرواية الا على حكم المضمضة من العطش والمضمضة للوضوء ثم يستفاد منها حكم المضمضة للغسل ايضا بعد القول بالفصل مع غلبة الظن بارادة التمثيل للطهارة من الوضوء لا لخصوصيته اما المضمضة للتداوي ونحوه او عبثا لا للتبرد فلا يمكن استفادة حكمها منها لخروجها عن موضوعها ولا يصح الحاقها بالمضمضة من العطش لكونه قياسا مع الفارق لامكان ان يكون للعطش مدخلية في سببيتها للقضاء حيث ان له تأثيرا في اقتضاء الطبع ان يبتلع الماء فيكون اشبه بالعمد مما كان للتداوي ونحوه فالوجه فيما عدا المضمضة من العطش نفي القضاء مطلقا ولو كانت عبثا فضلا عما لو كانت للتداوي كما ستسمع اختياره من المصنف في الفرع الآتي لاشتراط العمد في مفطرية الاكل والشرب وهو غير حاصل في الفرض ويؤيده ايضا بل يدل عليه اطلاق قوله عليه السلام ليس عليه شيء من غير استفصال في جواب السؤال عن ان الرجل يتمضمض فيدخل في حلقه الماء في موثقة عمار المتقدمة ودعوى انصراف هذه الموثقة الى ارادة المضمضة للطهارة لمعهودية التثليث فيها فتعريف الثانية والثالثة في كلام السائل قرينة مرشدة الى ارادتها مدفوعة بعد تسليم كون معهوديتها على وجه توجب صرف اللام في لفظ الثانية والثالثة الى ارادة العهد دون الجنس بان هذا لا يقدح في الاستدلال باطلاق الجواب عما سئله اولا اذ ليس في سؤاله الاول اشعار بارادة خصوص المضمضة للطهارة وقد اجابه عليه السلام بانه لا شيء عليه من غير استفصال فدلالته على سؤاله ثانيا او ثالثا على ان مورد السؤال هي المضمضة للطهارة لا يقتضي قصر الجواب الواقع قبله على خصوص مورد السؤال

وتبع القيء / فيه الافطار

وجوب القضاء بالمضمضة / للتبرد / وعدمه بالمضمضة / للطهارة / اذا تعدى الوضوء

كان لخصوصيتها مدخلية في الحكم لكان مقتضاه الاستفصال عنه قبل الجواب احتمال كونها معهودة لديه في السؤال الاول ايضا ممنوع بل الاصل ينفي ذلك عن الاستدلال بالاطلاق ولو لم يكن يمكن منه سؤاله الثاني والثالث ايضا كما لا يخفى واما صحيحة الحلبي فهي صريحة في نفي القضاء في المضمضة لخصوص صلوة الفريضة وثبوته في الوضوء للنافلة فيفهم منه ثبوته في المضمضة عبثا ونحوه بالاولى ويؤيده ايضا خبر يونس فانه كاد ان يكون صريحا في ثبوته في المضمضة لغير الطهارة مطلقا بل ظاهره اختصاص نفي القضاء بالمضمضة للفريضة في وقتها دون ما عداها حتى المقضية والنافلة فضلا عن المضمضة لغير الطهارة ولكن هذه الرواية لضعف سندها واحتمال كونها كلام يونس لا يصلح الا للتأييد لما تضمنته صحيحة الحلبي فمن هنا يصح الاستناد اليه للقول باختصاص نفي القضاء بالمضمضة لصلوة الفريضة كما قال به او مال اليه غير واحد من المتأخرين هي هذه الصحيحة ولا يصلح لنفي ما ذكر من الاصل والاطلاق وقاعدة ترك الاستفصال لوجوب رفع اليد عن جميع ذلك بالنص على ثبوته في وضوء النافلة ولكن استفاضة نقل الاجماع على نفي القضاء في المضمضة للطهارة مطلقا وشذوذ القول بالتفصيل بين الوضوء للفريضة والنافلة وامكان ارتكاب التأويل في الصحيحة بحمل القضاء على الاستحباب اشكل الاعتماد على ظاهرها في مقابل ما عرفت الا ان رفع اليد عن هذا الظاهر من غير معارض مكافؤ ما لم يتحقق اعراض المشهور عنها اشكل فالقول بثبوت القضاء في وضوء النافلة ان لم يكن اقوى فلا ريب في انه احوط ولكن التعدي الى غيره كالمضمضة عبثا او للتداوي ونحوه موقوف على دعوى الاولوية وتنقيح المناط ونحوه وهي بالنسبة الى العبث ونحوه غير بعيدة وفيما كان للتداوي قابلة للمنع والله العالم ثم ان ما ذكرناه من وجوب القضاء بدخول الماء الى الجوف لا عن عمد بالمضمضة للتبرد وغيره انما هو فيما لو سبق الماء الى جوفه قهرا واما لو وصل اليه سهوا بان وضع الماء في فيه للمضمضة او لغرض آخر ولو عبثا ثم نسي صومه او وجود الماء في فيه فابتلعه فلا شيء عليه لعموم ما دل على عدم مفطرية ما صدر سهوا وانصراف النصوص المتقدمة الدالة على القضاء عنه فما عن ظاهر المعتبر او صريحه من ثبوت القضاء في السهو ايضا ضعيف ونظيره في الضعف ما عن غير واحد من الحاق الاستنشاق بالمضمضة في الحكم المزبور اذ لا دليل عليه عدا القياس الذي لا نقول به ثم اعلم ان المعروف من مذهب الاصحاب جواز المضمضة للصائم مطلقا سواء كانت في الطهارة او في غيرها ولو للتبرد او عبثا خلافا لظاهر كلام الشيخ في محكي الاستبصار حيث انه بعد ان روى خبر زيد الشحام عن ابي عبد الله عليه السلام في صائم يتمضمض قال لا يبلع ريقه حتى يبزق ثلاث مرات قال ما لفظه قال محمد بن الحسن هذا الخبر يختص بالمضمضة اذا كانت لاجل الصلوة فاما للتبرد فانه لا يجوز على حال يدل على ذلك ما رواه محمد بن يعقوب عن عدة من اصحابنا عن سهل بن زياد عن الريان بن الصلت عن يونس قال الصائم في شهر رمضان يستاك متى شاء وان تمضمض في وقت فريضة فدخل الماء حلقه فلا شيء عليه والافضل للصائم ان لا يتمضمض انتهى هكذا نقل كلام الشيخ في نسخة المدارك الموجودة عندي ولعلها مشتملة على السقط فانه روى في الوسائل هذه الرواية عن محمد بن يعقوب عن عدة من اصحابنا عن سهل بن زياد عن الريان بن الصلت عن يونس ثم ساق الحديث كما نقلناه سابقا ثم قال محمد بن الحسن باسناده عن محمد بن يعقوب مثله فالظاهر ان استدلال الشيخ بهذه الرواية ليس بما في ذيلها من ان الافضل للصائم ان لا يتمضمض كما توهم فانه على خلاف مطلوبه ادل بل بالفقرة السابقة من العبارة المزبورة وهو وان تمضمض في غير وقت فريضة فدخل الماء حلقه فعليه الاعادة بناء منه على ما يظهر من كلمات غير واحد منهم من دعوى الملازمة بين الرخصة في المضمضة وعدم سببية ما وصل الى الجوف منها قهرا للافساد والا لكان مقتضى وجوب الصوم ايجاب الكف عنه تحرزا عن مقدمته الاختيارية وفي ضمنه وفيه منع الملازمة بعد ان الفعل المؤدي الى الوصول الى الجوف لا يخرج عادة بهذه المقدمة عن اختياره بل غايته ما يلزمه الرخصة في المضمضة قبح المؤاخذة على ما يترتب عليها قهرا لا عدم بطلان الصوم بوصول الماء الى الجوف قهرا من باب الاتفاق وكيف كان فالاستدلال بالرواية المزبورة لمدعاه ضعيف دلالة وسندا فالقول بالحرمة مع شذوذه مما لا دليل عليه واضعف منه ما حكى عنه في التهذيب من القول بانه لو تمضمض لغير الصلوة فدخل حلقه فعليه الكفارة والقضاء اذ لا مقتضي للكفارة حتى في نحو التبرد الذي اوجبنا القضاء فيه لاشتراطها بحصول الشرب عمدا كما عرفته فيما سبق وهو منتف في الفرض واما خبر المروزي قال سمعته يقول اذا تمضمض الصائم او استنشق متعمدا او كنس بيتا فدخل في انفه وحلقه غبار فعليه صوم شهرين متتابعين فان ذلك له فطر مثل الاكل والشرب والنكاح فلا يصلح ان يكون مستندا له فانه لا يقول بظاهره من الاطلاق وباب التأويل واسع فكما يحتمل ان يكون المراد به ما لو تمضمض واستنشق متعمدا ان وصل الماء الى جوفه قهرا كذلك يحتمل ان يكون المراد به ما اذا اوصل الماء الى جوفه بالمضمضة والاستنشاق متعمدا بل حمله على ارادة هذا المعنى اوفق بما يقتضيه الجمع بينه وبين غيره مما دل على شرطية العمد في سببية الشرب للكفارة بل انسب بالتحام لفظ متعمدا في البين فانه لو اريد به تقييد نفس المضمضة والاستنشاق من حيث هما بالعمد لكان ذكره مستدركا اذ المتبادر من قوله اذا تمضمض واستنشق ليس الا صورة العمد لو اريد به ما يقابل الناسي للصوم لكان الانسب ذكره بعدا وكنس بيتا لاشتراك الجميع في ذلك فاقحامه في البين مشعر بارادته بالنسبة الى وصوله الى الجوف الذي هو سبب للبطلان حيث ان سببية المضمضة والاستنشاق له ليست قهرية حتى يكون عمديتهما كافية في اتصافه بالوصول الى الجوف بالعمد بخلاف كنس البيت ونحوه هذا كله مضافا الى ضعف الرواية وعدم صلاحيتها في حد ذاتها لاثبات مثل هذا الحكم كما عرفته في محله والتاسع مما يوجب القضاء خاصة معاودة الجنب النوم ثانيا حتى يطلع الفجر ناويا للغسل بل كذا ثالثا فما زاد على الاظهر كما تقدم تحقيقه وشرح حال ما لو استمر نومه الاول

اذا تمضمض فدخل / الماء عبثا فابتلع / الماء لغير الفرض

لو نظر الى المحللة او الاجنبية فامنى

وانما لا توجب قضاء ولا كفارة فيما مرّ فلا نطيل بالاعادة ومن نظر الى من يحرم عليه نظرها بشهوة فامنى قيل ان عليه القضاء وقيل لا يجب هذا هو الاشبه وكذا لو كانت محللة لم يجب كما تقدم شرح ذلك كله فيما سبق واشرنا فيما تقدم الى ان هذا فيما اذا لم يكن الامناء مقصودا له بالنظر او كان يعرفه من عادته والا اندرج في موضوع الاستمناء والجنابة العمدية الموجبة للقضاء والكفارة بل لا يبعد الالزام بهما مع الاعتياد وان لم يكن على وجه يجزم بسببيته له حتى يندرج في الجنابة العمدية بدعوى استفادته من الاخبار الواردة في الملاعبة ونحوها ببعض التقريبات التي تقدمت الاشارة اليه فيما سبق فراجع **فروع الاول** لو تمضمض متداويا او طرح في فيه خرزا او غيره لغرض صحيح فسبق الى حلقه لم يفسد صومه كما ظهر وجهه مما مرّ انفا ولو فعل ذلك عبثا قيل عليه القضاء وقيل لا وهو الاشبه لو لم نقل بثبوته في وضوء النافلة والا فلا يخلو القول بوجوبه في المضمضة عبثا عن وجه كما عرفته فيما مرّ الثاني ما يخرج من بقايا الغذاء من بين اسنانه ولو يخرج بجرمه ابتلاعه للصائم وان لم يبرز الى خارج الفم فان ابتلعه عمدا وجب عليه القضاء قولا واحدا عندنا خلافا لابي حنيفة على ما صرح به في الجواهر وفي المدارك بعد ان نسب القول بوجوب القضاء من غير تعرض للكفارة الى الشيخ في الخلاف والمبسوط وقوّى وجوبه مع الكفارة بانه تناول المفطر عامدا فساوى ما لو ازدرده من خارج قال ما لفظه ويمكن المناقشة في فساد الصوم بذلك لعدم تسميته اكلا ولما رواه الشيخ في الصحيح عن عبد الله بن سنان قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن الرجل الصائم يقلس فيخرج منه الشيء ايفطره ذلك قال لا قلت فان ازدرده بعد ان صار على لسانه قال لا يفطره ذلك انتهى اقول منع تسميته اكلا مجازفة الا بلحاظ قلته وعدم الاعتداد به عرفا وهي غير قادحة في مفطرية المفطرات كما عرفته في محله مع ان المراد بالاكل المبطل عند الصوم اعم من الازدراد والبلع والتجرع ونحوه مما لا يسمى باسمه عرفا وتوهم ان لا ايصاله الى الجوف من الخارج خلا في التسمية او في انصراف النهي عن الاكل اليه مدفوع بان هذا ان سلم فهو مجد في علم قادحية مثل النخامة والجشاء ونحوه مما كان وصوله الى الفم من الباطن لا في مثل الطعام الذي وضعه في فيه ولم يبلع جميعه او بعضه لمانع الا بعد مدة كما في المقام فانه بعد ان ابتلعه صدق عليه انه اكل جميعه صدقا حقيقيا بالنسبة الى كل جزء منه حتى المتخلف بين اسنانه على سبيل التواطؤ كما هو واضح و مما اشرنا اليه من الفرق بين ابتلاع ما وصل الى الفم من الخارج او من الجوف في امكان منع التسمية او الانصراف في الثاني دون الاول ظهر فساد الاستدلال لعدم الفساد فيما نحن فيه بصحيحة ابن سنان اذ بعد تسليم العمل باطلاق الصحيحة والالتزام بان ابتلاع ما يجشأ بعد وصوله الى فضاء الفم عمدا غير مفسد فهو حكم مخصوص بمورده والتعدي عنه الى ما نحن فيه قياس مع الفارق هذا مع ان الالتزام بجواز ابتلاع ما يخرج من الجوف الى فضاء الفم بالجشاء والقيء ثانيا في غاية الاشكال اذ الظاهر انه في مسمى الاكل والشرب عرفا والصحيحة المزبورة غير ناهضة باثباته لقوة احتمال جريها مجرى الغالب من كون الازدراد بغير اختياره اما لعدم وصوله الى فضاء الفم بل الى اصل اللسان وما دونه او لسبق رجوعه الى الجوف لا عن عمد لما فيه بعد وصوله الى فضاء الفم من النفرة المانعة من تعمد ابتلاعه خصوصا ممن كان عازما على ترك جنس الاكل والشرب فان شبهة اندراجه في موضوعهما كافية في الغالب لتركه ابتلاعه عمدا فضلا عن شبهة ذهاب بذلك هذا مع انه لم ينقل القول بنفي البأس عنه عن احد بل ظاهرهم الاتفاق على فساد الصوم بتعمد ابتلاع ما تخلف في الفم من القيء او القلس وان اختلفوا في انه يوجب القضاء خاصة كما عن صريح الغنية بل عن ظاهره دعوى الاجماع عليه وعن الحلي التصريح بوجوب الكفارة ايضا وهذا هو الاشبه كما ان الاشبه في ابتلاع الغذاء الخارج من بين الاسنان عمدا القضاء والكفارة لاندراجهما فيما دل عليهما اي فيمن افطر متعمدا ودعوى انصراف ادلة الكفارة عن مثله كما لعله مستند القول بالعدم غير خالية عن النظر والله العالم وفي السهو لا شيء عليه ولو مع تقصيره في التخليل اذ لا ملازمة بينه وبين الوصول الى الجوف فهي كي يدعى اندراجه في العامد بايجاد سببه اختيارا فما عن فوائد الشرائع من ان الاقرب مع التقصير القضاء خاصة لم يعرف وجهه ضرورة ان الافطار لا يخلو عن نظر مع انه تعريض لوصوله الى الجوف سهوا وهو ليس بمفطر ولا دليل على وجوب التحفظ حتى يجعله بحكم العمد اللهم الا ان يقال بانصراف ما دل على العفو عن السهو عن مثله فيبقى مندرجا تحت القاعدة الاولية وهي سببية مطلق الاكل ولو سهوا لبطلان الصوم لولا الدليل الحاكم كما هو المفروض فليتأمل الثالث لا يفسد الصوم ما يصل الى الجوف بغير الحلق عدا ما عرفته فيما سبق من الحقنة بالمائع للاصل بعد انتفاء ما يدل على وجوب الكف عن مطلق ما يصل الى الجوف ما لم يندرج في مسمى الاكل والشرب والاحتقان بل ظاهر الصحيح الحاصر لما يضر الصائم في اربع الطعام والشراب والنساء والارتماس والروايات التي ورد فيها تعليل عدم الفطر بالكحل والذباب الداخل في الحلق بانه ليس بطعام في خلافه اذ الغالب فيما يصل الى الجوف من سائر المنافذ لا يسمى طعاما مع ان المتبادر من الامر باجتناب الطعام والشراب والنساء هو ان لا يطعم ولا يشرب ولا ينكح فوصول شيء الى الجوف حيث لا يكون مندرجا في مسميات هذه الافعال لا يضر بالصوم قضية للحصر الوارد في الصحيح وقيل كما عن الشيخ في المبسوط وجماعة منهم العلامة في المختلف ان صب الدواء في الاحليل حتى يصل الجوف يفسده واستدل عليه بانه قد وصل الى جوفه مفطرا باحد المسلكين فان المثانة تنفذ الى الجوف فكان موجبا للافطار كما في الحقنة وفي المدارك نقل عن المصنف في المعتبر انه اجاب عن هذا الدليل بان المثانة ليس موضوعا للاغتذاء وقولهم للمثانة منفذ الى الجوف قلنا لا نسلم بل ربما كان ما يرد اليها من الماء على سبيل الترشح ولا يبطل الصوم بالامر المحتمل انتهى وظاهره كون الكبرى عنده مسلمة وانما مناقشته في الصغرى ولعله لذا اجل مناقشته في الصغرى وعدم الجزم بان ما يصل الى المثانة على سبيل الترشح دون الكبرى قال ههنا وفيه تردد ولا يتأتى فيه تعريجه فيما سبق بان ما يصل الى الجوف بغير الحلق غير مفسد لامكان ان يكون تسليمه للكبرى في خصوص الفرض من باب الالحاق بالحقنة

حكم المضمضة للتداوي والعبث

ابتلاع ما بقي بين الاسنان

قلس: آنچه از گلو برآید بردهان از طعام بیکدم یا کمتر از ان وابن را قی گویند گر بگرر بار دیگر عود کند. منتهى الارب

الكفارة بتعمد ابتلاع ما بين الاسنان

لا يفسد الصوم بما يصل الى الجوف بغير الحلق عدا الحقنة

وفي صب الدواء في الاحليل ونحوه

المناط من غير ان يلتزم به في مطلق ما يصل الى الجوف ويكون تسليمه فيما اذا كان وصوله الى الجوف من المنافذ الموجودة في البدن بمقتضى الخلقة الاصلية وهي منحصرة في الطرفين الاسفلين وفي منافذ الرأس التي طريقها الى الجوف من الحلق وهو بحسب الظاهر ملتزم بان ما يصل الى الجوف من الحلق عمدا مفسد للصوم سواء كان من الفم او غيره من المنافذ كما يفصح عن ذلك تقييد الحكم بكراهة السعوط فيما سيأتي بما اذا لم يصل الى الحلق حيث يظهر من ذلك التزامه بالمنع على تقدير وصوله الى الحلق فمراده فيما سبق بما يصل الى الجوف بغير الحلق ما كان من قبيل ما لو طعن نفسه فوصل الى جوفه او وضع دواء على جرح في بدنه فوصل الى الجوف ونحو ذلك خلافا لما عن الشيخ في المبسوط من القول بفساد الصوم بذلك وعن العلامة في المختلف بعد حكايته القول به عن المبسوط اختياره ولكن نقل عن خلاف الشيخ التصريح بموافقة المشهور وعدم الافطار بالقطر في الذكر ولا بوصول الدواء الى الجوف من جرح ولا بوصول الرمح مثلا اليه رطبا كان او يابسا استقر في الجوف او لا مقتصرا في حكاية الخلاف في ذلك على العامة ولكن الاظهر عدم ابتناء تردد المصنف في هذا الكتاب على ما ظهر من معتبره من التردد في الوصول الى الجوف وعدمه لانه فرض موضوع المسئلة ههنا فيما لو وصل الى الجوف فلا يبقى معه مجال للتردد في حكمه بعد تسليم الكبرى لو لم يكن الفرض مبنيا على المسامحة في التعبير فكان منشأ تردده ههنا عدم كون ما يدخله الى الجوف من اسفل مثل ما يوصله الى جوفه من حلقه عمدا في امكان استفادة حرمته مما دل على الاكل والشرب بالتقريب الآتي ومن امكان الحاق ما يصل الى الجوف من الاحليل بالاحتقان بتنقيح المناط وكيف كان فالحق في المقام هو ما عرفت من عدم فساد الصوم بما يصل الى الجوف بغير الحلق مطلقا عدا الحقنة بالمائع من غير فرق بين ان يكون من الاحليل او من غيره والحاق الاول بالحقنة قياس لانا نقول بل دعوى ان مناط الحكم هو وصوله الى الجوف من غير مدخلية الطريق مما لا ينبغي الالتفات اليها واما ما يصل الى الجوف من الحلق فان كان من طريق الفم فهو مفسد مطلقا سواء سمي في العرف اكلا وشربا او بلعا او تجرعا او ازدرادا ونحوه اذ المراد بالاكل والشرب في هذا الباب ما يتناول ذلك كله بلا شبهة ولا نعني بالاطلاق ما يتناول مثل ادخال اصبعه او ريح او عصا ونحوه في حلقه فان مثل ذلك اجنبي عن مفهوم الاكل والشرب كما ان اخراجه من الحلق اجنبي عن مفهوم القيء فلا ينبغي الارتياب في عدم قادحية مثله بالصوم لا ادخالا ولا اخراجا اذ لا ربط له بماهية المفطرات التي دلت الادلة على وجوب الكف عنها كما هو واضح وانما المراد بالتعميم المعنى الذي لا يتحقق معه عرفا صدق اسم الاجتناب عن الطعام والشراب بل يعد تناولا للمطعوم والمشروب وان لم يطلق عليه خصوص اسم الاكل والشرب او انصرف عنه اطلاقه ومن هنا قد يقوى في النظر عدم الفرق فيما يصل الى الجوف من الحلق بين كون وصوله الى الحلق من الفم او الانف او غيره من المنافذ الموجودة في الرأس اصالة او لعارض اذ لا يقال على من استوفى حظه من الطعام والشراب بتجرعه من انفه انه اجتنب عن الطعام والشراب وان لم يطلق على فعله انه اكل او شرب لا يقال ان المتبادر من الامر باجتناب الصائم عن الطعام والشراب انما هو ارادة الاجتناب عن اكله وشربه لا مطلق ايصاله الى جوفه والا لفهم منه حرمة الاحتقان وصب الدواء في الاحليل ونحوه مع انه ليس كذلك للتجزئة لانا نقول المتبادر منه ارادة الاكل والشرب بهذا المعنى العام لا خصوص ما وضع له لفظهما او انصرف اليه اطلاق اسمهما بل المتبادر من الامر بالصوم والكف عن الاكل والشرب لاجل المناسبة بين الحكم وموضوعه ليس الا ارادتهما بهذا المعنى كما انه لا يتبادر من نهي الشارع عن شرب الخمر واكل لحم الخنزير الا ارادتهما بهذا المعنى ولذا لم يتأمل احد من المتشرعة في حرمة الاستنشاق بهما على وجه يوصلهما بذلك الى الجوف عمدا ولذا لم يظهر من احد من الاصحاب عدا بعض متأخري المتأخرين التشكيك في فساد الصوم بايصال شيء الى جوفه عمدا من انفه لو لم ينعقد الاجماع على الفساد لخروجه عن مسمى الاكل والشرب عند صحة دعوى القطع بالمناط الا التعبدية وهو في غير محله كما عرفت واما تشكيك كثير منهم او جزمهم بعدم الافساد فيما يصل الى الحلق بالاكتحال او التقطير في الاذن فهو في محله فان ما يصل الى الحلق من طريق العين والاذن لا يصل اليه الا بعد الاستهلاك والاضمحلال وعدم بقاء حقيقته عرفا فمن اكتحل بالنبات مثلا او قطر في اذنه شيئا فوصل الى جوفه لا يكون ذلك على وجه صدق عليه انه ابتلع او ازدرد ذلك الشيء بل يقال انه اكتحل بالنبات فوجد طعمه في حلقه ولا يقال وصل عينه اليه الا تجوزا وما يقال من ان وصول طعمه ملزوم لوصول جرمه الحامل للطعم على تقدير تسليمه غير مجد في المقام لعدم ابتناء الاحكام الشرعية على التدقيقات الحكمية فالمدار على صدق ازدراد النبات وايصاله الى الجوف من الحلق وهو منتف في الفرض نعم لو فرض كون العين والاذن ايضا كالانف والفم بحيث يجري ما يصب فيهما الى الحلق مع بقائه على حقيقته عرفا او فرض وجود منفذ عارضي كذلك لا ينبغي الارتياب في مفطريته كما انه لا ينبغي الارتياب في حرمة تناول سائر المحرمات التي نهى الله تعالى عن اكله وشربه كذلك لحصول معنى الاكل والشرب الذي يناسبه الحكم بذلك [illegible] في مسماهما عرفا بل قد يقال باندراجه في مسماهما حقيقة وانما ينصرف عنه اطلاق اسمهما لعدم تعارفه وندرته وكيف كان فالرابع لا يفسد الصوم ابتلاع النخامة وفي القاموس النخمة والنخامة بالضم النخاعة ونخم كفرح نخما وتحرك وتنخم تنخّع رمى بها انتهى وفي المجمع النخامة بالضم النخاعة يقال تنخم الرجل اذا تنخع والنخاعة ما يخرجه الانسان من حلقه من مخرج الخاء وعن الصحاح النخامة النخاعة وبالعكس وعن المغرب انهما ما تخرج من الخيشوم عند التنخع وفي الظاهر اسم لمطلق ما يخرج من اقصى الحلق من مخرج الخاء المعجمة سواء نزل في الاصل من الرأس او خرج من الصدر ولكن المراد بها في المتن على الظاهر خصوص الاخير حيث جعل ما ينزل من الرأس قسيما لها وكيف كان فما يخرج من الصدر لا يفسد ابتلاعه وكذا البصاق المجتمع في الفم فضلا عن غير المجتمع ولو كان عن

(قد تم ما صدر عن المصنف قدس سره من كتاب الصوم والحمد لله اولا واخرا و يتلوه كتاب الرهن)

(قد وقع الفراغ من تسويد هذه الاوراق الشريفة بيد اقل العباد طاهر (خوشنويس) ابن المرحوم الحاج عبد الرحمن غفر الله لهما ذنوبهما في شهر رمضان ١٣٢٤)

ابتلاع النخامة

البصاق الى الفم

هذا كتاب الرهن من مصباح الفقيه لفقيه عصره الحاج آغا رضا الهمداني قدس سره الشريف

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين كتاب الرهن والنظر فيه اي في الكتاب يستدعي فصولاً لبيان ماهية الرهن وشرائطه والحق الذي يجوز اخذ الرهن عليه وما يشترط في الراهن وفي المرتهن وما يتبعه من اللواحق الفصل الاول حقيقة الرهن وهو لغة الثبات والدوام يقال رهن الشيء اذا ثبت والنعمة الراهنة هي الثابتة الدائمة وعن المصباح المنير او الحبس باي سبب كان قال الله تعالى كل نفس بما كسبت رهينة اي محبوسة بما كسبت من المعاصي غير مفكوكة كذا نسب لجماعة منهم العلامة قدس سره في التذكرة ولكنه حكي عن الزمخشري انه فسره بقوله كان نفس العبد رهن عند الله بالعمل الصالح الذي هو مطالب به كما يرهن الرجل عبده بدين عليه فان عمل صالحاً فكها وخلصها والا اوثقها ولعل التفسير الاول اوفق بظاهر الآية والاستثناء الواقع عقيبها في سورة المدثر وهو قوله تعالى الا اصحاب اليمين والله العالم لظهور قوله كسبت في الماضي وكونها صادرة عن ارادته النفسانية وكذا الاستثناء الواقع عقيبها في سورة المدثر وهو قوله تعالى الا اصحاب اليمين اذ الظاهر انها ليست رهونة لا انها مفكوكة عن الرهن وحملها على المنقطع ابعد وكيف كان فقد يظهر عن بعضهم معنى ثالث للرهن وهو المخاطرة كما يقال ارهن ابنه اذا جعله في معرض المخاطرة وظني ان المعنيين الاخيرين تعبير عن معنى واحد لم تكن في الذهن بملاحظة موارد استعمالاته وما ذكره تفسير لفظي غير منطبق على تمام حقيقته والا فمعناه معروف ولذا اعرض بعض المحققين من اللغويين على ما قيل عن تفسيره وقال الرهن معروف وما هو المعروف عند الفقهاء ايضاً قسم خاص منه لا بمعنى ان لهم فيه اصطلاحاً خاصاً بل بمعنى انهم يريدون به ما يترتب عليه الاثر شرعاً وليس للشارع ولا للمتشرعة فيه عرف خاص انما المتبادر منه في كلماتهم ليس الا معناه المعروف لكن الشارع اعتبر في ترتب الاثر عليه شرائط كسائر الفاظ المعاملات مثل البيع والصلح والاجارة وغيرها مما هو اسم للمعاملة الخاصة وقد يستعمل بمعنى المرهون كالرهين والرهينة والتاء فيه للمبالغة كما عن المجمع ويستوي فيه المذكر والمؤنث والحاصل انه ليس للشارع ولا المتشرعة اصطلاح خاص في الرهن فما قيل من انه شرعاً وثيقة لدين المرتهن ليس على ما ينبغي فالاولى ترك التقييد بقوله شرعاً كما في المتن وان كان يتوجه عليه ايضاً ان الوثيقة مرهونة لا رهن واطلاق الرهن عليها احياناً توسع والمقام غير مبني عليه فنقول الرهن مثل البيع قد يطلق على معناه المصدري وقد يطلق على الاثر الحاصل منه وهو المعاملة الخارجية وهذا هو المراد في كلمات الفقهاء في صدر عناوينهم غالباً حيث يقولون كتاب البيع كتاب الصلح وغير ذلك ولذا تراهم يقولون في تعريف البيع ونظائره انه عقد مشتمل على الايجاب والقبول فالرهن ايضاً كذلك عقد يفتقر تحققه الى الايجاب والقبول هذا ان عممنا الايجاب والقبول بحيث يندرج فيهما غير اللفظي حتى يشمل المعاطاة والا فلا يحتاج افتقار تحققه عرفاً الى اللفظ ثم فضلاً عن اللفظ الخاص وان قلنا انه لا يترتب عليه اثر شرعاً او انه غير لازم عند الشارع وذلك لما عرفت في كتاب البيع من ان المعاطاة بيع حقيقة وقد ادعى المحقق الثاني الاتفاق على كونها بيعاً حيث قال في مقام الاستدلال على صحتها وقوله تعالى واحل الله البيع يتناولها لانها بيع بالاتفاق حتى من القائلين بفسادها لانهم يقولون بيع فاسد على هذا فالتفرقة بين البيع والرهن بدعوى الصدق في البيع دون الرهن مما لا وجه له فالعجب من المحقق المذكور حيث استشكل على ما ذكره العلامة اعلى الله مقامه في التذكرة حيث قال ان الخلاف في الاكتفاء فيه بالمعاطاة والاستيجاب والايجاب المذكورة في البيع آت فيهما بقوله ان باب البيع ثبت فيه حكم المعاطاة بالاجماع بخلاف ما هنا اما الاستيجاب والايجاب فيتم مع انك قد عرفت انه انما ثبت حكم المعاطاة اعني الصحة في البيع بالاطلاقات لا بالاجماع والاتفاق الذي ادعاه في كلامه انما هو في صدق البيع لا في صحته فيتوجه عليه ح سؤال الفرق بين البيع والرهن حيث يتمسك في البيع بالاطلاقات دون الرهن هذا ولكنه جمع سيد مشايخنا بين كلاميه بتوجيه ليس بالبعيد في مقام التوجيه بدعوى ان غرضه من حكم المعاطاة هو نفي اللزوم لا الصحة وحاصل التوجيه انه ربما يظهر من كلمات غير واحد منهم ان العقود اللازمة لا تتحقق الا باللفظ بل يظهر من بعضهم انه مسلم بينهم وانه اجماعي فهذا ينتج ان المعاطاة لو صحت عقداً انما ينعقد جائزاً الا لازماً فعلى هذا يصح ان يقال عدم لزوم بيع المعاطاة اجماعي ولا بنائي نفي اللزوم حقيقة البيع فلا مانع عن شمول الاطلاقات له وهذا بخلاف الرهن حيث ان الجواز الذي هو من لوازم المعاطاة على ما ادعى عليه الاجماع ينافي حقيقة الرهن حيث انه شرع للاستيثاق ولا وثوق مع الجواز بل نسب الى بعض دعوى الاجماع على ان الجواز ينافي حقيقة الرهن وقد حكي عن المحقق المذكور دعوى الاجماع في كلا المقامين فعلى هذا يشكل القول بكفاية المعاطاة في الرهن ولكنه يمكن ان يخدش في الاجماعين اما في الاول فبعدم الثبوت وفي الثاني بوجود الخلاف فاذاً الاقوى هو الصحة واللزوم لاطلاق الادلة واصالة اللزوم مؤيداً بالسيرة المستمرة بين المسلمين من عدم تقيدهم بانشاء قولي رأساً فضلاً عن لفظ خاص بل يكتفون بجري المعهودية والمتداولة السابقة ونظائرها مما ليس بانشاء قولي ثم لو سلمنا انعقاد الاجماع على عدم انعقاد العقود اللازمة الا باللفظ فالاقوى عدم اختصاصه بلفظ دون لفظ او لغة دون اخرى اقتصاراً في تقييد الادلة على القدر الثابت فالايجاب كل لفظ دل على الارتهان كقوله رهنتك او هذا وثيقة عندك وما ادى هذا المعنى باي لغة كانت ولو ملحونة بعد فرض افادة المعنى ووجهه ظاهر ولو عجز عن النطق بالايجاب ولو لخرس عارضي كفت الاشارة المفهمة للمقصود ولو كتبه بيده والحال هذه وعرف ذلك من قصده جاز بلا اشكال في شيء منهما لما عرفت من لزوم الاقتصار في التقييد على القدر الثابت وحيث لا اجماع على الفساد فليحكم بالصحة مضافاً الى نقل عدم وجدان الخلاف في الاكتفاء واستظهار نفيه بهما مقام اللفظ فيما يحتاج الى اللفظ مما ورد في تلبية الاخرس وتشهده فتأمل وقد بان لك ايضاً قوة القول بان المدار هو الرضا بذلك لا الايجاب لو اقترن بكاشف كالقبض مثلاً لما عرفت في مبحث المعاطاة من الاشكال بل المنع في صدق العقد بمجرد التراضي من دون كاشف رأساً نعم لا يحتاج في القسم الخصوص اللفظ فيكفي في القبول ما يدل على الرضا مطلقاً وان قلنا ان الايجاب لا ينعقد الا باللفظ كما يظهر من عبارة المصنف ره ووجهه عدم الدليل على اعتبار اللفظ في القبول...

الرهن ومعنى الرهن

كفاية الاشارة في الرهن مع العجز عن النطق بالايجاب

الدليل المذكور على فرض تماميته الا اعتبار اللفظ بالنسبة الى من يكون العقد لازماً من طرفه واما اعتباره مطلقاً حتى بالنسبة الى من ليس لازماً عليه فلا ولا اشكال بل لا خلاف ظاهراً عندنا في انه يصح الارتهان سفراً وحضراً الوجود المقتضي وعدم المانع والشرط في الآية مبني على بيان الغالب من موارد الحاجة الى الارتهان كاشتراطه بعدم وجود الكاتب ليس له مفهوم في امثال المقام كما في قوله تعالى وان كنتم على سفر الى قوله ولم تجدوا ماء فتيمموا واعلم انهم اختلفوا في انه هل القبض من المرتهن شرط في صحة الرهن وترتب آثاره عليه على قولين قيل لا يشترط في الجواهر والقائل الشيخ في احد قوليه وابن ادريس الفاضل وولده والمحقق الثاني والشهيد الثاني بل حكي ايضاً عن البشرى والجواهر وتخليص التلخيص والمقتصر وغاية المرام وايضاً التنافع وغيرها بل في السرائر نسبته الى اكثر المحصلين وفي كنز العرفان الى المحققين وقيل يشترط وفي الجواهر ايضاً والقائل المفيد والشيخ في القول الآخر وبنو الجنيد وحمزة والبراج والطبرسي وغيرهم على ما حكي عن بعضهم بل عن الطبرسي الاجماع عليه بل ربما ظهر من بعضهم ما هو محكي عن بعض اهل اللغة من عدم تحقق مسمى الرهن بدونه اقول وهذا هو الاصح وفاقاً للمصنف ولمن عرفت ممن تقدم لا لقوله تعالى فرهان مقبوضة لامكان الخدشة بكونها مسوقة لبيان تمام الارشاد بذكر الفرد الكامل من الرهن بقرينة قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء الخ مضافاً الى ظهوره بقرينة التأكيدات المستفادة من الآية في القبض الاستمراري مع انه لم يقل به احد فلا يصح حمل الآية على بيان الشرطية هذا ولكن الانصاف عدم ظهوره في القبض الاستمراري لان المقبوض اعم وصدق على ما تحقق فيه المبدأ في الجملة مما لا اشكال فيه وما ذكر من المؤيدات لا يعين ارادة الاستمرار فعلى هذا لا يخلو الاستدلال بها عما نحن فيه عن وجه ولكن العمدة في المقام هي موثقة محمد بن قيس لا رهن الا مقبوضاً المعتضدة بما رواه العياشي عن محمد بن عيسى عن الباقر عليه السلام كذلك والخدشة فيهما ممن لا يرى العمل بالموثق غير ضائر ونفي ظهورها في اعتبار القبض في ماهية الرهن غير قابل للانكار وبعد تعذر ارادة معناه الحقيقي ان قلنا ان القبض ليس شرطاً في تحقق المفهوم عرفاً فليحمل على نفي الصحة وعدم ترتب الاثر لكونه اقرب المجازات من غيره كنفي الكمال ونفي اللزوم مثلاً والمناقشة فيها بظهورها في القبض المستمر فيرد عليها ما اورد على الآية في غير محلها حيث ان لو لا يقتضي لا انتفاء الا حال النسبة وهو حال تحقق الرهن لان معناها على ما هو الظاهر منها انه لا يتحقق الرهن الصحيح الا حال كونه مقبوضاً ففي هذا يتحقق واما استدامة البقاء فالرواية ساكتة عنها فبهذه الرواية يقيد اطلاق لزوم الوفاء بالعقد ووجوب وفاء المسلمين بشروطهم ونظائرهما وقيل لا يشترط القبض في الصحة وانما هو شرط في اللزوم ووجهه غير ظاهر ولعله لحمل الرواية على نفي اللزوم بعد تعذر حملها على نفي حقيقته بدعوى تنزيل غير اللازم منزلة المعدوم في عدم الاستيثاق المعتبر في ماهية الرهن وفيه ما عرفت من ان نفي الصحة اقرب من ذلك وقد ظهر مما ذكرنا ان المسألة ثلاثية الاقوال وان النزاع فيها في محلين الا ان كثيراً منهم صرحوا بان المسألة ذات قولين وان النزاع انما هو في محل واحد ولكن بعضهم يحرر النزاع مثل المصنف حيث ظاهره ان الخلاف في كونه شرطاً في صحة الرهن وعدمها وبعضهم صرحوا بعد ذكر شروط ستة لصحة الرهن واذا تكاملت هذه الشروط صح الرهن بلا خلاف وليس على صحته مع اختلال بعضها دليل واما القبض فهو شرط في لزومه من جهة الراهن دون المرتهن ومن اصحابنا من قال يلزم بالايجاب والقبول اه فمن هنا ونظائره يتبين ان النزاع في مقامين الا انه اشتبه على كل من القائلين نظراً الى انحصاره فيما نسب اليهم فتصير المسألة في الحقيقة ذات اقوال ثلثة هذا هو الذي يقتضيه الجمود على ظاهر عباراتهم وقد ذكرناه تبعاً للشيخ الكبير في جواهره ولكن الانصاف ان وقوع مثل هذا الاشتباه من اساطين الفقهاء الامناء بمكان من البعد ومن المحتمل قريباً مساوقة اللزوم مع الصحة عندهم في الرهن لعدم الوثوق بالرهن الجائز فمن عبر بانه شرط في لزومه اراد انه شرط في صيرورته لازماً ما نافذاً عند الشارع ومن نفاه قال انه يصح بدون ذلك وصحته لا ينفك عن اللزوم ولذا يعبرون بمثل هذا التعبير واما قوله فليس شرطاً في صحته فمراده انه ليس معتبراً في ماهية الرهن ومفهومه وذلك نظير قولنا ان عقد الفضولي صحيح ولكنه موقوف في تأثيره على اجازة المالك واطلاق اللازم على المؤثر خصوصاً اذا كان ماهيته مساوقة للزوم ليس بمستبعد في كلمات قدماء اصحابنا رضوان الله عليهم ولعلك بعد التتبع في كلماتهم خصوصاً المبسوط والخلاف في باب الرهن ونظائره مثل الهبة والقرض والوقف وملاحظة اختلاف فروعاتهم وكيفيات تعبيراتهم تطمئن بهذا التوجيه وان كان بظاهره بعيداً ولكنه بعد الانس بكلماتهم وملاحظة تفسيرات بعضهم لكلمات اخرين حيث انه يسند القول باعتبار القبض في الصحة الى من عبر بمثل العبارة المتقدمة مع انها بظاهرها ما تدل باعتباره في اللزوم دون الصحة وقد ذكر نظير ما ذكرنا في ذلك في الوقف بعد قول المصنف والقبض شرط في صحته الخ لا خلاف عندنا في اشتراط القبض في تمامية الوقف بحيث يترتب عليه اثره بمعنى كون انتقال الملك مشروطاً بالايجاب والقبول والقبض فيكون العقد جزء السبب الناقل وتماميته القبض فقبله يكون العقد صحيحاً في نفسه لكنه ليس بناقل للملك فيجوز فسخه قبله ويبطل بالموت قبله ولنماء المتخلل بين العقد والقبض للواقف وبهذا يظهر ان القبض من شرائط صحة الوقف كما عبر به المصنف وجماعة ولكن بعضهم عبر بانه شرط اللزوم ولا يريدون به معنى آخر غير ما ذكرناه وان كان من حيث اللفظ محتملاً لكونه عقداً تاماً ناقلاً للملك نقلاً غير لازم وانما اراد بكونه شرطاً في اللزوم ان العقد لا يتم ولا يلزم بحيث يترتب عليه اثره وان الانتقال لا يلزم الا بعد ما اردناه فظهر وكيف كان فالاعتماد على ظاهر ما ذكرت ونسبة كونها ذات اقوال ثلثة في المسألة مشكلة خصوصاً بعد ما عرفت من عدم مدرك صحيح للقول الثالث ولكنه بعد البناء على اعتبار القبض في الصحة لا داعي لنا في التعرض لتحقيق الاقوال والله العالم ثم انه بعد البناء على اعتبار القبض في الصحة هل يشترط ان يكون باذن الراهن فلو قبضه من غير اذن الراهن لم ينعقد عقد الرهن ام يكفي مطلقاً فيه وجهان اوجههما الاول بل لعله مما لا خلاف فيه بين القائلين باعتبار القبض اذ لا مقتضي لرفع اليد عن عموم سلطنة الناس على اموالهم واعتبار طيب نفس المالك في نفوذ التصرفات قبل تمام السبب

فقه الارهان حضراً وسفراً

اشتراط الرهن بالقبض

من التعبير المضطرب يرجع الى التعبيد ... لتحقق ...

لو قبض بغير اذن الراهن لم ينعقد

القول بورود التخصيص عليها بلزوم الوفاء بالعقود فلا يلاحظ دليل اعتبار القبض الا بالنسبة الى عموم الوفاء مدفوع بان دليل لزوم الوفاء بالعقد ليس مخصصا لهذه الادلة بل هذه مقيدة له ولذا اعتبرنا في صحة العقود كونها عن طيب نفس المالك فكما انها تقتضي اعتبار الرضا في اصل العقد كذلك تقتضي استمراره الى ان ينقضي تمام السبب ولو لم يكن كذلك لما تحقق الرهن عن طيبه اذ يصح اتصافه بذلك اذا كان الجزء الاخير من السبب مقارنا مع طيب نفسه مثلا لو باع شيئا ورضي به الى ان ينقضي تمام السبب اعني الايجاب والقبول لا يكون لزوم هذا البيع منافيا لسلطنته واعتبار رضاه بل يؤكده وهذا بخلاف ما لو بدا له قبل تمامية السبب كما لو رجع قبل تحقق القبول حيث انه حينئذ باق في ملكه وهو كاره خروجه فلا يقع وكذا فيما نحن فيه لو لم يرض بالقبض الذي هو جزء السبب او لم ياذن به او اذن له في قبضه ثم بدا له فرجع عن اذنه قبل قبضه لا يصح وتوهم تماميته بما ذكر لو تحقق الكراهة قبل تمامية ما هو السبب عند العرف وهذا بخلاف ما لو اعتبر الشارع في ترتب الاثر امرا خارجيا تعبدا كطيران الطير في السماء فلا ينافي كونه خارجا عن اختيار المالك في انتفاء البيع بكونه اختياريا بنظر العرف بعد ايجاد تمام ما هو السبب عندهم باختياره مدفوع بان اعتبار الشارع كاشف عن مدخليته في النقل وعدم تحقق النقل بدونه وحكم العرف بكون النقل اختياريا لاجل خطائهم في السبب حيث انهم يزعمون السبب ما عدا ذلك والا فلا فرق في ذلك عند العقل بين الامر الذي اعتبره العرف وبينه الشارع وهذا ظاهر وبهذا ظهر لك ان دعوى تخصيص هذه الادلة باطلاق قوله لا رهن الا مقبوضا كتقييد دليل وجوب الوفاء بالعقود غير مسموعة اذ بعد تسليم ظهورهما في الاطلاق والغض عن عدم كون هذه الرواية ناظرة الا الى بيان اشتراط القبض في الجملة وانه بالنسبة الى هذه الجهات مهملة فحيث ان هذه القواعد المتقنة المحكمة المؤيدة بالعقل والنقل لا يجوز رفع اليد عنها بمجرد ظهور اللفظ في الاطلاق خصوصا في مثل المقام الذي ربما يدعى انصرافها في حد ذاتها الى المقبوضية التي تحققت باذن المالك وليس بالبعيد واضعف من ذلك دعوى الانصراف على القدر المتيقن من التقييد وهو مطلق القبض بعد البناء على اهمال دليل المقيد كما لا يخفى فظهر ان اعتبار الاذن مما لا اشكال فيه مضافا الى دعوى نفي القول الثالث بل يمكن دعوى الاجماع التقديري بان يقال الكل مطبقون على انه لو اعتبر القبض للزوم ان يكون عن اذن فيثبت الحكم بالاجماع بعد اثبات المعلق عليه فتدبر وكذا لا يصح الرهن لو نطق بالعقد ثم جن او اغمي عليه او مات قبل القبض مثلا على اشكال فيها خصوصا في الاولين منها ولا سيما في اوسطها خصوصا اذا بنينا على ان القبض معتبر في اللزوم دون الصحة فان القول بالصحة فيها على هذا التقدير قوي هذا اذا لم ينعقد الاجماع في المسئلة على البطلان من القائلين باعتبار القبض ومن النافين ايضا على تقدير اعتباره حتى يمكن دعوى الاجماع التقديري وعدم القول بالفصل والا فاتمام المسئلة بجميع فروضها على القواعد في نهاية الاشكال واستدلوا للبطلان بادلة منها ما يناسب القول باعتباره في الصحة ومنها ما يناسب القول باعتباره في اللزوم اما القسم الاول فمنها ظهور ما دل على شرطية الاقباض في اعتباره الى تمام السبب فيجب ان يكون الاختيار باقيا الى ان يتحقق القبض والمفروض انتفاؤه باحد هذه الاسباب فيبطل العقد ومنها اصالة الفساد في المعاملات واما القسم الثاني فهو انه نحو من العقود الجائزة المعلوم بطلانها بعروض هذه الاشياء كالعارية والوديعة والوكالة ونظائرها ويمكن الخدشة فيها اما في الاول فبان ما دل على شرطية الاختيار مثل قوله عليه السلام لا يحل مال امرء الا عن طيب نفسه او الناس مسلطون على اموالهم وكذا الاجماع على اعتبار الاختيار في تاثير الاسباب لا يثبت بها الا اعتبار طيب نفس من يتحقق التصرف في متعلق سلطنته وهو في الفرض الوارث او الولي او هو بنفسه لو افاق عن جنونه واغمائه قبل القبض فلو رضي من بيده سلطنة المال على تحقق الرهن وامضائه واذن بالقبض وفاء للعقد السابق لا بعنوان انه رهن مستقل مما طاته يجب الوفاء به لتحقق العقد والقبض والاذن ممن له ذلك ودعوى عدم شمول دليل وجوب الوفاء لمثله لعدم تمامية العقد بالنسبة اليه لا للوارث لعدم صدوره عقدا له بالرضا بالقبض مع انها قاصرة عن اثبات تمام المدعى لعدم الشمول فيما لو افاق هو بنفسه عن جنونه واغمائه غير مسموعة بعد البناء على صحة العقد الفضولي بمقتضى القواعد اذ لا يقصر ما نحن فيه عنه فليتامل وما يظهر من بعض في مثل المقام من ان تلفيق السبب مما لم يعلم شرعيته فلا يؤثر ففيه انه بعد تحقق العقد عرفا واتصافه بالشرائط الثابتة بالشرع بطلانه يحتاج الى دليل اذ الاصول والقواعد في مثل الفرض يكفي في الصحة كما لا يخفى وبهذا ظهر الخدشة في الدليل الثاني اعني اصالة الفساد ايضا حيث ان دليل وجوب الوفاء بالعقد حاكم عليه وتوهم ورود التخصيص عليه بما قبل القبض في المقام مما يجب فيه استصحاب حكم المخصص لا التمسك بالعام كما تقرر في محله مدفوع بان القبض اعتبر قيدا للرهن الذي يجب الوفاء به لا ان ما قبله خارج عن حكم وجوب الوفاء حتى يكون مخصصا في بعض احوال الفرد فيستصحب في زمان الشك ويفصح عن ذلك كونه شرطا وظهور الدليل في ذلك واما في الثالث فبان المسلم من البطلان في العقود الجائزة بهذه الاشياء انما هو في العقود الاذنية التي لا تتقوم الا بتحقق الاذن حقيقة او حكما كما في الغافل والنائم مثل الوكالة والوديعة والعارية والاباحة ونظائرها ضرورة سقوط الاذن الذي لا تتقوم هذه العقود الا به بعروض هذه الاشياء لخروج صاحبها عن الاهلية فيرتفع ما لا يتقوم الا بالاذن واما فيما يؤول الى اللزوم كالبيع الخياري فلا وما نحن فيه من القسم الثاني لا الاول … هذا ولكنه يمكن ان يدعى انصراف ما دل على اعتبار القبض الى القبض الذي يكون من قبل المالك نفسه صادرا عن طيب نفسه لا المقبوضية مطلقا ولو كان من شخص آخر غير العاقد ولم يكن واقعا عن اذنه وسره ان من الامر المركوز في ذهن العقلاء مع قطع النظر عن الحكم الشرعي ان العقود التي ليست من قبيل المعاوضات بل من قبيل الهبات والصدقات مما لا يقتضي الخسارة الا من طرف واحد لا يعتنون بمجرد العقد وانشاء الهبة مثلا لو قال لزيد ان داري او فرسي لك لا يعد من اهل العرف زيدا صاحب دار او فرس بل لو سئل عن زيد الك فرس يقول وعد فلان ولا يقول نعم مع انه انشأ

وكذا لو رجع عن الاذن في القبض قبل قبضه

لو جن الراهن او اغمي عليه او مات بعد العقد وقبل القبض لا يصح الرهن

الملكية الا انه لا يعد مالا ما لم يقبضه ذلك لانه يصعب عليهم الوفاء في امثال هذه المعاملات فلا يترتب عليها آثارها عندهم الا بعد تاكد انشائه بايجاد اثره في الخارج بمعنى ان يقبضه العين الموهوبة والا فانشائه المجرد عندهم ليس الا بمنزلة الوعد فعلى هذا لو قال الشارع يعتبر في الهبة او القرض او الرهن مثلا ان يكون مقبوضا ينسبق الى الذهن القبض المتعارف عندهم في مثل هذه المعاملات وهو ما يكون مؤكدا للانشاء اي لاجل كونه وفاء بما قال فعلى هذا يجب ان يكون القبض من فعل من تحقق الانشاء بفعله فلا يكفي فعل الولي او الوارث هذا ولكن يشكل ذلك بما لو افاق هو بنفسه عن جنونه واغمائه فان وجوب الوفاء بعد قبضه بعد الافاقة لا ينافي ما ذكرنا اللهم الا ان يدعى انسباق استمرار الاختيار ولو حكما ايضا من الادلة بالتقريب المتقدم بان يقال ان من المستقر المركوز في اذهانهم ايضا عدم الاعتناء باجزاء السبب الذي للاختيار فيه مدخلية لو تخلل في اثنائه الخروج عن الاهلية راسا فلو ارادوا ترتب المقتضى بعد ذلك يجدد دون ان راس فعلى هذا ينسبق هذا النحو على بقائه على اهلية ايجاد السبب ايضا مستمرا الى ان يتم مستفادا من الدليل ولذا ترى الفقهاء لا يزالون يفتون بفساد العقود التي يعتبر فيها القبض بطرو هذه الطواري من دون نكير وان كانوا يتمسكون في مقام الاستدلال بما لا يسلم عن الخدشة الا ان من المحتمل قريبا ان يكون هذا الامر المركوز في الذهن سببا للانصراف ومنشأ للفتوى فتدبر هذا كله فيما لو طرء هذه الطواري للراهن واما لو عرضت للمرتهن فاثبات البطلان اخفى ثم يمكن فيها ايضا دعوى الانصراف بالتقريب الاخير ثم هذا كله فيما لو اعتبرنا القبض في الصحة واما لو قلنا بانه شرط في اللزوم فالظاهر ان طرو هذه الطواري لا يوجب البطلان كما ظهر وجهه مما تقدم ثم لا يذهب عليك ان مقتضى ما ذكرنا من اعتبار القبض ليس الا اشتراطه في الجملة واما اعتباره مطلقا فلا لما ذكرنا من ان صدق كونه مقبوضا الذي يتوقف صحة الرهن عليه لا يقتضي الا اتصافها بالمبدء في الجملة لا استمرارا فعلى هذا ليس استدامة القبض شرطا بل يكفي تحققه في الجملة للاصل والاجماعات المنقولة المعتضدة بعدم وجدان الخلاف بين الامامية بل في الجواهر بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه بل لعل المحكي منهما مستفيض او متواتر وهو الحجة فلو عاد العين المرهونة بعد القبض الى الراهن سواء كان باذن المرتهن ام لا او تصرف فيه من دون اذن المرتهن او باذنه ولكنه لا يكون التصرف الماذون فيه منافيا للبقاء حقيقة بحيث يخرج عن الرهانة كما هو مقتضى العقود اللازمة فهذا مما لا اشكال فيه كبعض الفروع المتقدمة وانما الاشكال في اطلاق قولهم انه لو رهن ما هو في يد المرتهن لزم الرهن ولو كان غصبا لتحقق القبض حيث انه بظاهره يعم ما لو لم يعلم الراهن بالحال اصلا او علم سابقا ولكنه ذهل عن كونه كذلك حال العقد مع ان هذا ينافي اعتبار الاذن في القبض كما لا يخفى ودعوى انصراف كلامهم الى صورة علمه بالحال والتفاته حال العقد مع انها عارية عن الشاهد لا يثبت بها المدعى اذ لا ملازمة عرفا بين ارتهان الشيء والاذن في قبضه بعنوان الرهن بعد فرض كون القبض شرطا شرعيا للرهن اما في صحته او لزومه نعم يتم ذلك لو قيل بانه معتبر في مفهومه عرفا وعلى هذا فلا بد ان يلتزم بصحة القبض لو قبضه بعد العقد من دون اذن جديد مع ان الظاهر انهم لا يلتزمون به ويمكن الفرق بعد البناء على كونه دالا على الاذن كما نقول به في الهبة بين القبض السابق واللاحق بما ذكرنا في حكمة اعتبار القبض في امثال المقام بان يقال ان الهبة التي بعد وفا اهل العرف بمنزلة الوعد يحتاج في ترتب الاثر عليها بنظرهم الى الانشاء الخارجي بعد القول انما هي فيما لم يكن الموهوب مستوليا عليه من قبل واما فيما كان كذلك فالانشاء القولي بعد علم الواهب بالحال نافذ لديهم لا لعدم كون القبض شرطا عندهم في هذا الفرض بل لتحققه على ما هو المفروض لكن اثبات كون الرهن كذلك عرفا لا يخلو عن اشكال ولو بنينا على دلالته على الاذن فلا اشكال في صحة الرهن لتحقق الشرط اعني القبض ضرورة ان الشرط ليس الا كونه مقبوضا باذن الراهن وهو حاصل لا احداث القبض كما لا يخفى فما اورد … بقوله لا يتحقق القبض الذي هو شرط لوضوح بطلانه في الاخير يعني فيما اذا كان غصبا المنهي عنه فيكون فاسدا لذلك اذ النهي وان كان لا يقتضي الفساد في غير العبادة الا ان القبض ركن وعدم اقتضائه الفساد انما هو بعد تمام الاركان الى قوله بل لعدم تناول دليل الشرط لمثل الفرض ضرورة ظهوره في غير المقبوض اما هو فيبقى على اصالة اللزوم لا يخلو عن نظر اما اولا فما ذكره من فساد القبض لوجود النهي ففيه ان النواهي النفسية التكليفية لو اتحد مصاديق متعلقها مع العبادة ايضا لا تقتضي الفساد الا في حال تنجز النهي الذي يمتنع معه تعلق الامر الذي لا يصح العبادة الا به فكيف في المعاملات التي لا يحتاج تحققها الى الامر بل يجتمع مع كونها حراما بمقتضى الحكم التكليفي كما لا يخفى واما ثانيا فما ذكره من الانصراف ففيه ان ادلة اعتبار القبض ليس الا قوله تعالى فرهان مقبوضة على تقدير دلالته وقوله لا رهن الا مقبوضا وشيء منهما لا يدل الا على اعتبار كون الرهن مقبوضا غاية الامر انا اثبتنا اعتبار كونه باذن المالك ورضاه بمقتضى الادلة الاخر لا ايجاده واحداثه حتى يدعى انصرافه بل لو كان بلفظ ظاهر في كون الايجاد شرطا لامكن دعوى … الى كون نفس القبض الخارجي الذي اثر فعله شرطا وفعله الذي هو عبارة عن ايجاده مقدمة لذلك فعلى هذا الادعاء بل لا وجه لقصر الشرطية على ما عدا المورد وكونه حاصلا لا يقتضي ذلك كالمتطهر حال الامر بالصلوة فان شرطية الطهارة للصلوة باقية جزما الا انه ليس مامورا بها لحصولها كما لا يخفى فظهر مما ذكرنا ان الايراد المتجه عليهم انما هو منافاة ما ذكروه في هذا المقام مع اعتبارهم الاذن في الفرع السابق وكيف كان فالاقوى اعتبار الاذن في القبض بعنوان كونه الرهن ولو قلنا باستفادته من نفس الصيغة لو كان الراهن عالما بالحال فلا يتحقق الرهن بالقبض السابق لو لم يكن باذن المالك كاللاحق ان قلنا باعتباره في الصحة كما هو الاقوى فعلى هذا الامر يرتفع به الضمان السابق الحاصل بسبب الغصب بل الاحوط بلا اشكال … واما الوديعة في استدامة القبض فرهن فيصح بلا اشكال وانما الكلام في انه هل يرتفع الضمان باذنه في امساكه بحرمته ام لا وجهان من ان الغصب سبب للضمان ولم يحصل غايته التي هي الاداء مع ان الاصل يقتضي بقاءه ايضا واما الرهنية فلا تقتضي عدمه والا لما ضمنه في صورة التعدي والتفريط مع ان المعلوم خلافه فهي في حد ذاتها لا

لو طرأت الطوارئ للمرتهن

لو قبض المرتهن الرهن بعد قبضه لم يخرج عن الرهانة

لو رهن ما في يد المرتهن صح ولو كان غصبا

لو اذن في القبض مالك العين المغصوب هل يرتفع ضمانه

الضمان ولا عدمها فالمرجع فيها سبب للضمان فهو باق على مقتضى الاصل من كون تلفه من مال مالكه ومع عروض فيهما سببية التعدي والتفريط بضمنه والنصب السابق مقتض للضمان للان يتحقق له رافع وهو اما معلوم العدم او مشكوك فيستصحب وفيه ان الرهن امانة والمستفاد من ادلتها ان الاستيمان مناف للتضمين واما التعدي والتفريط اللاحق فانا نلتزم بانه موجب لخروج الامين عن كونه امينا كما تحمله بعض او نقول بان ادلة الامانات مخصصة بالنسبة اليهما وتوضيح المقام ان الامانة في هذه المقامات ليس معناها الحقيقي في مقابل غير الامين اعني من لا ثقة بفعله بل المراد بها كل من سلطه مالك والقبل لمالك بحيث يكون تسليطه على مالك بفعلك كما يظهر من الاخبار الواردة في هذه المقامات وهذا هو المعنى في كلماتهم حين يعللون في بعض الموارد مثلا بان المستاجر او الودعي او المستعير امين وليس عليه الا اليمين لا المعنى الثقة وهذا ظاهر واطلاق الامين عليه لعله لاجل معاملتك التي لا ينبغي ان يعامل مثلها الا مع الامناء والمستفاد من الادلة التي تدل على ان الامين ليس بضامن وانه لا يجوز اتهامه تخبيره عن فهم العرف بما ارتكز في اذهانهم انه بعد ان كان استيلائه بفعلك وامرك بنا في ذلك تغريمه وورود خسارة عليه ومعلوم انه لا فرق في ذلك بين ان باذن له ابتداء في التصرف او رخصه في استدامة اليد فهذه الادلة كما تقتضي تخصيص قاعدة اليد بما اذا لم يكن باذن المالك كذلك تقتضي تعميم الاداء بحيث يتم ذلك بل ليس ذلك بعد الاذن الا كما اذا رده الى وكيله فكما ان الاداء الى الوكيل بحكم الاداء عرفا كذلك استيلائه بعد اذن المالك ايضا بحكم الاداء بنظر العرف ولذا استدل في المقام لنفي الضمان بانه اداء اذ من المعلوم انه ليس اداء حقيقة بل هو بحكم الاداء عرفا ولا يخفى عليك ان ما ذكرنا من منافاة الاستيمان للضمان انما هي اذا كان الاذن مطلقا واما لو لم ياذن الا بشرط تحمل الضمان كما في العارية المضمونة فلا وبعبارة اخرى الضمان انما ينافي اطلاقها لا ذاتها كما انه لا مانع عن الالتزام بالضمان بتعدي الامين او تفريطه بعد مساعدة دليل التعدي والتفريط على ذلك واما دعوى خروجه عن الامانة بذلك فيمكن منعها بما اشرنا من عدم منافاتها للامانة بالمعنى المعتبر في المقام **فرع** لو قلنا بعدم اعتبار القبض في الصحة ولا في اللزوم وعدم استحقاقه لذلك ايضا فلا اشكال في عدم جواز القبض له من دون اذنه ولو كان مستوليا عليه قبل العقد ايضا يجب رده عليه لو لم يرض بذلك واما مجرد ايقاع عقد الرهن عليه فلا يدل على الرضا خصوصا على هذا التقدير كما لا يخفى وكذا لو قلنا باعتباره في اللزوم دون الصحة فانه لا يجوز له القبض من دون اذنه وكذلك ابقائه تحت يده من دون رضاه واما مجرد ايقاع عقد الرهن عليه فلا دلالة على الرضا بالامساك قد عرفت المنع عنه فلا يرتفع به الضمان السابق بل استيلائه عليه بعد العقد ايضا ضمان من دون اذنه سبب مستقل للضمان واما استحقاقه للقبض بمجرد العقد على هذا التقدير بعد فرض اصله جائزا قبل القبض فغير معقول بقي الكلام فيما لو قلنا بلزومه بمجرد العقد واستحقاقه للقبض من جهته فان بنينا على انه يجوز له القبض بعد ذلك باي وجه اتفق من دون حاجة الى اذن الراهن في ذلك فالظاهر انه لو قبضه بعد العقد من دون اذنه وتلف في يده لا يضمنه لما سنذكره ان تم من الادلة التي تدل على ان العين المرهونة لو تلفت في يد المرتهن فهي من مال مالكه ودعوى انصرافها عن الفرض بعد ان كان الاخذ عن استحقاق غير مسموع كما ان الظاهر انه كذلك لو قلنا بعدم جوازه الا عن اذنه ولكنه امتنع عن الاذن فقبضه المرتهن باذن الحاكم او بنفسه اذا جوزنا له ذلك واما لو قبضه من دون اذنه على الفرض مع عدم كون الراهن ممتنعا فالظاهر الضمان لعموم قاعدة اليد بعد معلومية شمول دليل المخصص للفرض كما ان الظاهر بقاء الضمان لو تحقق سببه سابقا على العقد ولو قلنا باستحقاقه للقبض وعدم الحاجة الى اذنه ايضا الى ان يتحقق الاداء او ما بحكمه كما ذكرنا في الابقاء واما الادلة التي دلت على ان المرتهن ليس بضامن فلا ينافي ذلك لعدم دلالتها الا على ان الاستيلاء على العين المرهونة لا يقتضي الضمان لا انه يقتضي عدم الضمان كما لا يخفى على من لاحظ ادلتها فلا ينافي ذلك اقتضاء سبب آخر للضمان ولا يقاس هذه الادلة بادلة الامانات في دلالتها على رفع الضمان فعلا لا بعد تفاوتهما في الافادة واقتران دليل الامانات بالتقريبات الذهنية التي يؤيد ظهورها في نفي فعلية الضمان فلاحظ وتامل

ومما يتفرع على اعتبار القبض ايضا انه لو رهن ما هو غائب عن مجلس العقد لم يصر رهنا صحيحا ولا لازما على القولين حتى يحضر المرتهن او القائم مقامه عند الرهن ويقبضه ويصح على القول الاول ويلزم على القول الثاني وهذا اما الاشكال فيه بل لا خفاء فيه بناء على اعتبار القبض ولكنه لا بد من ان يقتصر فيه بما اذا لم يكن العين الغائبة في تصرف المرتهن والا فحكمه ما تقدم في الفرع المتقدم من حصول القبض وكفايته في الصحة لو كانت الاستدامة باذن الراهن كما انه ينبغي ان ينبه في المقام على انه لو وكل المرتهن من كان العين في تصرفه حال العقد في القبض تحقق الرهن ولا يتوقف صحته ولا لزومه على الفرض على الحضور لحصول الشرط ولا فرق في ذلك بين ان يباشره هو بنفسه او بوكيله كما انه لا فرق بين حضور العين وغيبتها بعد تحقق صدق كونها مقبوضة اذ ليس المراد بالقبض القبض الحقيقي الذي لا يتحقق الا بالاخذ باليد حقيقة بل المراد به ما هو منشأ للضمان فيما اذا كان مغصوبا مثلا ومن المعلوم انه لا فرق في ذلك اعني في تحقق القبض بهذا المعنى بين ان يكون العين المرهونة في حجرة خاصة عنده وبين ان يكون في دار مفتاحها عنده فلا هذا يصح الرهن لتحقق القبض بهذا المعنى نعم قد يتوهم ان الشرط ايجاد القبض لا استمراره وهو في الفرض غير متصور قبل الحضور فيكون موقوفا عليه وفيه ان دليل اعتبار القبض ليس الا قوله تعالى فرهان مقبوضة وقوله عليه السلام لا رهن الا مقبوضا وشيء منهما لا يدل على شرطية احداث القبض بل غاية مدلولهما اعتبار كون المرهون مقبوضا وهو حاصل في الفرض مع انه لو سلم ظهورها في شرطية احداث القبض بل لو ورد دليل يكون نصا في ذلك بالخصوص لكان نحمله على ارادة اعتبار من باب المقدمة لا لانه بنفسه شرط ضرورة معلومية ان الحكمة في تشريع ذلك انما هو الاستيثاق الذي لا يحصل الا بكونه مقبوضا من حيث انه مقبوض وان القبض الحدثي من حيث انه فعل من الافعال لا مدخلية له في ذلك الا من حيث كونه مقدمة لحصول ما هو سبب لذلك ويمكن الايراد عليها

توضيح المراد بالامين في ابواب المعاملات

لو رهن غائبا لم يصح هنا الا بعد حضور الرهن وقبضه

حبرة ضرب من برود اليمن النمط

ذكرنا من كفاية الوكالة في صحة العقد بان شرط صحة الوكالة قابلية المحل بان يكون فعلا اختياريا يتوكله في ايجاده وهو في المقام غير محقق اذ الاستيلاء التام الفعلي غير ممكن الا بعد زمان يمكن الوصول اليه واما الاستيلاء الحاصل بفعله السابق الذي صار منشأ لصدق كونه قبضا في الحال فهو امر حاصل غير قابل للتغيير نفيا واثباتا في زمان لا يتمكن من الوصول اليه الا بعد مضيه فهذا ايضا لو كان غير قابل للاستنابة حتى يصير القبض قبضا للمرتهن وفيه ان نفس القبض وان كان حاصلا لا يقبل النيابة بعد ذلك من حيث هو الا ان قصد كون استمرار القبض الحاصل نيابة عن المرتهن فعل ممكن وبه يتغير عنوان القبض ثم يتوقف على نية النيابة اذ بها يتغير العناوين في مثل المقام فهو في الحقيقة وكيل في هذا الامر الذي به يتحقق الاضافة ويصدق عليه انه قبضه فهذا كما لو نوى الولي القبض عن الطفل فيما لو وهبه ما هو في يده والظاهر انه لا اشكال في كفايته في صحة الهبة مع انه ليس الا مجرد تغيير العنوان بالقصد فافهم

واذا عرفت ان القبض معتبر في صحة الرهن او لزومه فلو اقر الراهن بالاقباض قضي عليه وحكم بصحة الرهن ولزومه لعموم اقرار العقلاء على انفسهم جائز و لكنه اذا لم يعلم كذبه ضرورة عدم كون الاقرار من الاسباب الواقعية لتحقق مؤداه واقعا وانما هو سبب ظاهري يترتب عليه مؤداه ما لم يتبين خلافه ولما بعد ظهور الخلاف فلا ولو رجع بعد ذلك عن اقراره لم يقبل رجوعه لكونه انكارا عقيب الاقرار وسماعه ينافي نفوذ الاقرار ومضيه ولكنه قد يقال انه تسمع دعواه لو ادعى المواطاة على الاقرار لاجل الاشهاد عليه اقامة لرسم الوثيقة وعلى هذا يتوجه له اليمين على المرتهن على الاشبه ولا يخفى عليك ان هذه الفروع لا يتضح حق التنقيح الا بعد تحقيق حقيقة الاقرار ومعرفة حكمه الثابت له من النفوذ وعدم سماع الانكار بعده فنقول الاقرار لغة كما في المسالك الاثبات من قولك قر الشيء يقر وقررت الشيء واقررته اذا افدته القرار فعلى هذا ما يظهر من بعض اللغويين انه بمعنى الاعتراف او الاذعان فانما هو تفسير بالمناسب الظاهر ان الاذعان عبارة عن التصديق القلبي من حيث هو وليس الاقرار كذلك بل الاعتراف ايضا مما يعتبر العلم في مفهومه بخلاف الاقرار فان الاعتقاد بحسب الظاهر ليس ماخوذا فيه وكيف كان فمطلق الاقرار على الاخبار عن حق لازم للغير على المتكلم والظاهر ان اطلاقه عليه ليس من حيث كونه اخبارا عن الواقع وكونه ثابتا في نفس الامر حتى يكون مساوقا للقسم الخاص من الخبر وان كان يظهر من عبائر بعضهم ذلك حيث عرفوه بان صيغته كذا او لفظه كذا واما احتمال كونه بملاحظة صدوره نفس اللفظ من حيث هو او بملاحظة اللفظ من حيث كونه مطابقا للنسبة الذهنية فما لا ينبغي ان يتوهم بل الظاهر ان تسميته اقرارا انما هو من جهة استلزام خبره اثبات حق للمقر له على عهدة المقر ونفي استحقاقه له بنفسه بمقتضى عرفه فالاقرار اسم للازم المستفاد من الخبر لا لنفس القضية من الموضوع والمحمول فالخبر ما به يتحقق الاقرار لا نفس الاقرار ولعل في تعديته بالباء في قولهم اقر بكذا اشعارا بذلك اذا عرفت معنى الاقرار فنقول ان حكم الاقرار نفوذه على المقر وقطع النزاع به للنبوي المدعى استفاضته بل تواتره اقرار العقلاء على انفسهم جائز ومعنى جوازه بحسب الظاهر نفوذه في حقه وعدم امكان التفصي له عما التزمه على نفسه بسبب اقراره لا انه مجرد طريق الى الواقع لاجل ان العاقل ليس متهما في اخباره عن ضرر نفسه فيجب تصديقه نظير وجوب تصديق العادل حتى يقال ان اعتباره على هذا دائر مدار طريقيته ولو نوعا فيشكل الامر فيما لو عارضه اقرار آخر كان يقر اولا لزيد بشيء ثم لعمرو بذلك الشيء ضرورة عدم اتصاف المتعارضين بوصف الطريقية بالنسبة الى الشيء من الخصوصيتين مع انهم حكموا بنفوذ الاقرار في المثال فيلزم بدفع العين الى الاول وبدلها الى الثاني وذلك لان الجواز ليس بمعنى الحجية كما لا يخفى مع انه بعد ما عرفت من ان الاقرار لغة بمعنى الاثبات وان تسمية الخبر اقرارا انما هو باعتبار لازمه اعني الاثبات والالزام لا مجال لهذا التوهم اذ الاثبات والالزام لا يتصف بالحجية والطريقية نعم ان قلنا بان الاقرار عبارة عن نفس الخبر لكان للاحتمال المذكور وجه الا انه خلاف الظاهر فلا يصار اليه اما ما ذكر من ان العاقل لا يتهم في اخباره عن نفسه فالظاهر انه حكمة لجعل اقراره سببا للنفوذ وجواز الزامه بما التزم به فالظاهر ان الاقرار في حد ذاته له نحو اعتبار وسببية ظاهرية عند ارباب السياسة من العقلاء فحكم الشارع على هذا امضاء لطريقتهم وكيف كان فالظاهر بل المقطوع به انه ليس سببا واقعيا لثبوت متعلقه كالبيع ونحوه بل هو سبب ظاهري يترتب عليه آثار ثبوته ما لم يعلم خلافه فلو علم كذبه لا يترتب عليه شيء كما هو الشأن في جميع الاحكام الظاهرية فلو اقر بان الدار التي تحت تصرفه انها لزيد نحكم بمقتضى اقراره انها لزيد ونلزمه بدفعها اليه كما لو ابتاعها اليه بسبب واقعي فلا يسمع بعد ذلك دعواه انها ليست لزيد اذ انكاره بعد ذلك مناف لنفوذ اقراره السابق وقد دلت الرواية على نفوذه هذا اذا تعلق الانكار بنفس ما اقر به اما لو ادعى التاويل والمواطاة على الاشهاد والكذب عمدا او خطأ والاشتباه في طريق الاقرار كالاتكال على قول الترجمان او خط الوكيل وغير ذلك من نظائرها فسماع الدعوى فيها ليس منافيا لنفوذ الاقرار مطلقا بان ذلك ما فيها هو من قبيل دعوى التاويل كما لو ادعى جهله بمدلول كلامه او سبقه الى لسانه من دون قصد وغير ذلك فدعواها ترجع الى دعوى خروج الاقرار عن كونه اقرارا ومعلوم ان هذا لا ينافي نفوذ حكم الاقرار اذ الكلام بعد في تحقق موضوع النفوذ فله اثبات ما ادعاه من عدم كونه اقرارا الا انه قبل الاثبات محكوم بالنفوذ لاصالة الحقيقة اصالة عدم ارادة خلاف الظاهر مما له ظاهر واصالة عدم الخطاء والغفلة وغير ذلك من الاصول المعتبرة عند العقلاء في تعيين المرادات من الالفاظ واما دعوى المواطاة على الاشهاد والكذب بعمد الغرض او خطأ فانه وان كان يصدق عليه الاقرار الا انك قد عرفت ان الاقرار ليس في حد ذاته سببا واقعيا فمن الممكن ان يكون كلامه كذبا في الواقع فانظر وان كان صريحا في كون المال لزيد في الواقع الا انه لا يدل بمقتضى مفهوم اللفظي ان المتكلم لم يكذب في كلامه غاية الامر انا نحرز هذا الشرط قبل دعواه بظهور الحال واصالة عدم كون كلامه مخالفا لمعتقده وان المتكلم العاقل لا يخبر بخلاف الواقع المضر بحاله وغيرها من الاصول المعتبرة عند العقلاء فاذا ادعى شيئا مما هو مخالف لاصل من الاصول التي يتعين بها مدلول اللفظ يكون

لو اقر بالاقباض فهل يسمع الرجوع عليه والانكار بدعوى المواطاة مع المرتهن

مفهوم الاقرار

حكم الاقرار شرعا

لو ادعى المواطاة على الاشهاد والكذب

ساعها العموم البينة على المدعي واليمين على من انكر ومن هذا ظهر الوجه في سماع دعوى الخطاء في الطريق حيث ان احراز عدمه انما هو باصالة عدم الخطاء لا بمدلول الاقرار ومعلوم ان كل دعوى على خلاف الاصل مسموع بمعنى انه يجب على مدعيها الاثبات وما ذكرنا من سماع الدعوى في هذه المقامات لا ينافي الالزام بكونه سببا ظاهريا تعبديا بل كونه سببا ظاهريا وعدم كونه نافذا في الواقع يقتضي ذلك نعم لو بنينا على ان ما هو ظاهر الاقرار نافذ واقعا ويكون الظاهر سببا واقعيا لم يكن وجه لسماع الدعوى في هذه الموارد ولكنك قد عرفت خلافه وايضا ما ذكرنا من السماع ليس مطلقا بل هو مخصوص بما اذا لو شهد على ما يدعيه من خلاف الظاهر شيء من قرائن الاحوال بان يستند بمستند يستند اليه العقلاء في ارتكابهم بمثل ما يدعي ارتكابه ككون الامر على رسم القبالة وغيره من القرائن اذ ليس كل دعوى يسمع ولو كانت بعيدة عادة كدعوى ارادة خلاف الظاهر مما له ظاهر مع عدم مساعدة شيء من القرائن على صدق دعواه ومن هذا القبيل دعوى المزاح باقراره مما لا يعتني العقلاء بمثلها في مقابل الظهورات المعتبرة وذلك لانصراف ادلة سماع الدعاوي الى الدعاوي المعتبرة عند العقلاء كيف ولو بني على سماع كل دعوى لانفتح باب الدعاوي الباطلة كما لا يخفى وحاصل الكلام في معنى الروايات المستفاد منها ان العاقل لو الزم بما التزم به على نفسه فهذا حكم تعبدي من الشارع في مرحلة الظاهر فيترتب عليه احكامه ما لم يعلم خلافه هذا حكم الاقرار واما تعيين الاقرار وان المقر به اي شيء فالمتبع في تعيينه هو العرف فلا بد في احراز المراد والموضوع من اعمال القواعد العرفية مثل اصالة عدم القرينة واصالة عدم السهو وغيرهما من الاصول وكل دعوى في مقابل شيء منها مسموعة بمعنى انه يجب على المدعي اثباتها والا فالاصل ينفيه هذا فيما لو ادعى ما ينافي صدق الاقرار واما هو المراد من لفظ ما اقر به مثل دعوى معنى مجازي او غيرها واما دعوى الخطاء في طريق الحكم فمقتضى الحكم بالنفوذ وكونه تعبديا وان كان يقتضي عدم الاعتناء بها غاية الامر انه بعد فرض كونه حكما ظاهريا لو ظهر بنفسه مخالفته للواقع يرفع اليد عن قضية الاقرار والا فيحكم على مقتضى الاقرار ولو مع العلم بخطاء الطريق فضلا عن دعواه الا ان الظاهر من الكلام خصوصا بملاحظة اضافة الاقرار الى العقلاء ان الحكم ليس تعبديا محضا بل لاجل مناسبة بين الحكم وموضوعه وهو كونه الزام العاقل من حيث انه عاقل وهذه الاضافة تنصرف الى الاقرارات الواقعية التي يكون العاقل ملتفتا الى جميع اطرافه وبعبارة اخرى تنصرف الى الاقرارات التي يكون طريق العاقل اليه علما بان لا يكون مخطئا في كلامه ويكون معتقدا لما يقول اعتقادا واقعيا فاذا ادعى الخطاء في الطريق كون اقراره من الاقرار المنصرف عنها الاطلاق فالخارجة عن موضوع الحكم بالنفوذ ومعلوم ان دعواه هذه الامور مخالفة للاصول العقلائية مثل اصالة عدم الخطاء وغيره فما لم تثبت يحكم بنفوذ الاقرار لكون الموضوع محرزا بالاصل حال الشك الا ان له اثبات ما يدعيه بسماع دعواه في المقام لعدم منافاته نفوذ الاقرار المعتبر ضرورة ان اثبات كونه من القسم المعتبر من الاقرار انما هو بالاصل على الفرض وكل دعوى في مقابل الاصل مسموعة الا ان لا تكون نفس الدعوى دعوى عقلائية وكذا ينصرف الاطلاق عما يعترف به العقلاء كذبا لاغراض اخر فدعوى كون اقراره من هذا القبيل مخالفة لظاهر كلامه من حيث افادته لازم الخبر وهو كون المخبر عالما به معتقدا له فدعواه مخالفة للظاهر الذي هو الاصل في مباحث الالفاظ فافهم بقي الكلام فيما ذكرنا استطرادا من انهم حكموا في مثل ما لو اقر لزيد بدار ثم اقر بها لعمرو بلزوم دفعها لمن اقر له اولا وبدلها لمن اقر له ثانيا مع ان احدهما كذب يقينا ووجهه ما ذكرنا من عدم دوران اعتباره مدار الطريقية حتى يسقط في الفرض كلاهما عن الاعتبار بل اعتباره من باب التعبد فيعمل على وفق مقتضاه ما لم ينكشف خلافه كما هو قضية كونه سببا ظاهريا واما العلم الاجمالي في مثل الفرض فلا يسقطه عن الاعتبار لانه تعلق بواقعتين مستقلتين لا ارتباط لاحدهما بالاخر فلكل منهما الزامه بما اقر به له وليس كل واقعة منهما معلوما كذبها فيثبت باقراره لكل منهما بحسب الظاهر ما اقر له فيدفع العين الى المقر لها للاول ثم بمقتضى اقراره الثاني يلزم بدفع القيمة للثاني لان من اقراره الثاني انه اتلف مال عمرو باقراره السابق فبالنسبة الى شخص العين لا ينفذ اقراره لصيرورته مال الغير بالاقرار الاول واما بالنسبة الى لازم كلامه وهو ثبوت ضمانه عليه فينفذ في حقه فيلزم بدفع القيمة هذا بالنسبة الى نفس الشخصين اللذين اقر لهما واما بالنسبة الى الحاكم الذي يلزمه بدفع العين والبدل مع علمه بعدم استحقاق واحد منهما فوجهه ان علم الحاكم في مثل المقام لا يؤثر في شيء لان الحاكم منصوب لفصل الخصومات وايصال حق كل ذي حق اليه فيعمل حكمه لكل منهما بجواز العمل بظاهر اقراره ما لم يحصل في حقه بالخصوص مخالفة قطعية فلازمه انهما لو رفعا امرهما الى الحاكم ان يلزم المقر بدفع العين والبدل وليس هذا الا كفتواه بجواز الصلوة لكل من واجدي المني في الثوب المشترك فلو كانا اجيرين للصلوة عند احد يستحقان الاجرة كلاهما ولو رفعا امرهما الى الحاكم في اخذ الاجرة فعلى الحاكم الزام المستاجر بدفع الاجرة الى كليهما مع علمه بفساد صلوة احدهما ولتفصيل الكلام في هذا المجال مقام اخر وفيما ذكرناه كفاية لمن تامل وبما ذكرنا ظهر الوجه في الفروعات المذكورة في المقام من نفوذ الاقرار لو اقر بالقبض ما لم يعلم كذبه وعدم قبول رجوعه وسماع دعواه لو ادعى المواطاة على الاشهاد فلاحظ وتامل واما وجه توجه اليمين على المرتهن فلكونه منكرا واما اليمين المتوجهة اليه فهل هي على نفي العلم او نفي الواقع فلبيانه وتفصيل الكلام فيه مقام اخر والله العالم ولا اشكال ظاهرا في انه لا يجوز تسليم المشاع واقباضه المعتبر في الرهن المتوقف على تحقق القبض فعلا في الخارج الا برضا شريكه سواء كان مما ينقل ولا ينقل على الاشبه اما فيما ينقل فواضح لعدم تحقق صدق القبض الذي هو من فعل المرتهن الا بالتصرف في العين المشاعة وهو محرم لكونه تصرفا في مال الغير من غير اذنه واما فيما لا ينقل فلمنع كون مجرد التخلية التي ليست تصرفا فعليا من قبل المرتهن قبضا حقيقة وتسليم رفع الضمان في مسئلة البيع بمجرد التخلية التي هي من فعل المالك لا يستلزم الالتزام بصدق القبض الذي هو من فعل المرتهن فيما نحن فيه اذ من الجائز ان يكون الوجه في رفع الضمان في مسئلة البيع هو تمكين المالك وازاحة المانع من قبل نفسه لا تحقق القبض الحقيقي الفعلي مع ان الالتزام برفع الضمان ايضا مع عدم استيلائه فعلا لممانعة الشريك بمجرد دفع المفتاح اليه بتخلية سبيله من حيث نفسه قابل للمنع فكيف في المقام الذي يعتبر فيه القبض من المرتهن الذي لا

لو اقر لزيد بعين ثم اقر بها لعمرو

لا يجوز تسليم المشاع الا باذن الشريك

يتحقق عرفا الا بالتصرف فيه زائدا على الاستيلاء التام فضلا عن مثل هذا الاستيلاء التعليقي هذا بالنسبة الى حكمه التكليفي واما لو عصى بالقبض فقبضه فالظاهر صحة الرهن ولزومه لتحقق الشرط لان الشرط ليس الا نفس القبض اذا كان باذن الراهن وقد حصل وكونه محرما لعدم رضا الشريك لا يقتضي فساده لان الشرط انما هو وجوده لا كونه على وجه مباح كما لا يخفى

الفصل الثاني في شرائط الرهن اي المرهون ومن شرطه ان يكون عينا خارجية وان يكون مملوكا اي متمولا يمكن قبضه ويصح بيعه ليستوفي منه الدين الذي استوثق به من ثمنه سواء كان مشاعا او منفردا اما الوجه في الاول يعني كونه عينا مع انه مما لا يوجد فيه خلاف الا فيما ستسمعه من الخلاف في خدمة المدبر لمكان دعوى اعتباره في مفهوم الرهن لغة وان لم نقل باعتبار القبض فيه مضافا الى لزوم اعتبار كونه قابلا لان يقبض بنفسه على ما هو المختار من اعتبار القبض في صحته وهو لا يتحقق الا في الاعيان الخارجية فلو رهن دينا لم ينعقد لما مر لعدم امكان قبضه ما دام كونه دينا نعم لو عينه في الخارج يصح رهنه بعد ذلك ولكنه يخرج بذلك عما نحن فيه هذا اذا بنينا على اشتراط القبض واما لو قلنا بعدم اشتراط القبض فيشكل الحكم بعدم الصحة وان تكلف لتصحيحه بعض متاخري المتاخرين اللهم الا ان يتمسك بالاجماع ان تحقق او بلزوم كونه عينا خارجية ماخوذا في مفهومه عرفا وليس بالبعيد وقد يناقش فيما ذكرنا من عدم امكان القبض في الدين اما اولا فبالنقض ببيع الدين في الصرف ومبيعا في الذمم وثانيا بان الدين كلي وقبضه يتحقق بقبض افراده ويمكن دفع الاول منهما بابداء الفارق بين المثالين وما نحن فيه بان يقال ان المنشأ من ادلة اعتبار القبض في المجلس ان المناط فيه انقضاء الامر في المجلس ووصول حق كل ذي حق الى صاحبه حتى لا يبقى لاحدهما على الاخر كلام بعد انقضاء المجلس وهذا المعنى بالنسبة الى الدين محقق ولا حاجة الى شيء اخر وبتقريب اخر ان القبض الذي كان معتبرا في جميع ابواب البيع الذي هو عبارة عن وصول كل من العوضين الى الاخر بمقتضى عقد البيع قد اعتبره الشارع في خصوص الصرف كونه في المجلس لحكم ومصالح مثل كونه غالبا في معرض التشاجر وغير ذلك من المصالح الخفية ومن المعلوم ان القبض بمعناه الحقيقي لا يعقل تحققه في الدين فالحكم بصحته في المثال لا بد من ان يستند الى دليل يقتضي تعميم القبض بحيث يعم الفرض وهو فيما نحن فيه مفقود فيحمل اللفظ على معناه الحقيقي وهو الحسي الخارجي واما هبة ما في الذمم على من عليه فهو ابراء في الحقيقة ولا يعقل اعتبار القبض فيه واما هبته على غيره فتجويزه مما يحتاج الى مراجعة ادلتها وكيفية استظهار اعتبار القبض فيها ولا ملازمة بين المقامين فبعد قصور الدليل فيما نحن فيه عن التعميم لا نقول به ولو كان دليل الهبة ايضا كذلك ولم يكن في المسئلة اجماع لا نقول به فيها ايضا وكيف كان فالمتبع في كل باب هو دليله واما المناقشة الثانية فيدفعها ان الظاهر من قوله تعالى فرهان مقبوضة وقوله عليه السلام لا رهن الا مقبوضا ان يكون نفس الرهن بشخصها مقبوضة وظاهر ان قبض الفرد ليس قبض نفس الكلي من حيث هو ولذا يجوز تبديله بفرد اخر ومساعدة العرف على تسميته قبضا له في بعض المقامات مبنية على المسامحة لا على التحقيق فبما ذكرنا ظهر ان الاقوى عدم جواز رهن الدين لتعذر القبض واما الكلي الخارجي كما لو رهن منا من صبرة من الحنطة فالظاهر جوازه كما في المشاع اذ لا امتناع في قبضه والفرق بين الكلي الخارجي والمشاع والفرد المردد قد اوضحنا لك في كتاب البيع فراجع وكما لا يصح رهن الدين كذا لا يصح رهن المنفعة فلو رهنه منفعة كسكنى الدار وخدمة العبد لم ينعقد الرهن لما عرفت من تعذر القبض مضافا الى دعوى الاتفاق وعدم وجدان مخالف في المسئلة وما قيل في وجهه من ان الدين اذا كان مؤجلا فالمنافع تتلف الى حلول الاجل فلا تحصل فائدة الرهن وان كان حالا فبقدر ما يبلغ ... الدين يتلف جزء من المرهون فلا يحصل الاستيثاق ففيه مع انه يمكن فرضه بعد الاجل بحيث لا يرد عليه شيء مما ذكر ان استيفاء الدين من عين الرهن ليس بشرط بل منه او عوضه ولو ببيعه قبل الاستيفاء كما لو رهن ما يتسارع اليه الفساد قبله والمنفعة يمكن جواز ذلك فيها بان يوجر العين ويجعل الاجرة رهنا كما اشار اليه الشهيد ره ومعنى كون الاجرة رهنا ان يستوفي منها دينه لا نفسها حتى يقال ان جواز رهن الاجرة مما لا كلام فيه وانه خارج عن محل النزاع مع ان لنا ان نفرض الرهن بالنسبة الى المنفعة بعد حلول الاجل وعلى هذا فالمرتهن متمكن من استيفاء دينه من نفس العين بالتصرف فيها بمقدار بقدر حقه وعلى هذا فالعمدة في المقام هو ما ذكرنا من امتناع القبض حقيقة مضافا الى كون المسئلة بحسب الظاهر اجماعية كما يظهر من بعض عباراتهم واما المناقشة في ما ذكرنا بان قبض المنفعة يتحقق بقبض العين كما في الاجارة فممنوعة بعدم الصدق حقيقة وانما هو في الاجارة تنزيل مع ان المعتبر في الاجارة ليس الا قبض العين المستاجرة لاستحقاق الاجرة بذلك الا انه يعتبر في ذلك قبض المنفعة حتى يلتزم بذلك ولا يجري عليه احكام قبض المنفعة بتمامها بمجرد تسليم العين وعلى هذا فالمسئلة مما لا اشكال فيها نعم يبقى الاشكال فيما استثنوه من مطلق المنفعة وهو رهن خدمة المدبر وينبغي ان يتكلم قبل ذلك في رهن نفس المدبر من انه هل هو ابطال للتدبير ام لا فنقول ان فيه ترددا وخلافا وان كان الوجه فيه وفاقا للمصنف وغيره من المتاخرين بل عن المسالك نسبته الى الاكثر ان رهن رقبته ابطال للتدبير كبيعه وهبته توضيحه ان ذات الرهن وان لم يكن كالبيع والهبة منافيا للتدبير حيث انهما يقتضيان الخروج عن الملكية فلا يعقل بقاء التدبير معهما وهذا بخلاف الرهن فانه بنفسه لا يقتضي الا تسليط الغير على البيع على تقدير عدم الفك فلا ينافي هذا بدوا بقاء التدبير خصوصا اذا كان عازما على الفك وكذا البيع كالعرض على البيع فكونه ظاهرا في الرجوع عن التدبير حتى يكون فسخا فعليا بحسب الظاهر لما اشرنا من جواز عزمه على الفك وبقاء التدبير وليس فعله ظاهرا في خلاف هذا العزم حتى يدل على نقض التدبير وهذا بخلاف العرض على البيع ضرورة التنافي بين العزم على البيع المستكشف بفعله الذي هو عبارة عن العرض على البيع وتسليط الغير على البيع على تقدير دينا بمعتقد عدم تحقق التقدير ولكن نقول ان اطلاق الرهن يقتضي احداث حق للمرتهن في العين المرهونة به يتمكن من استيفاء دينه عنها عند حلول الاجل سواء بقي الراهن حيا ام لا وهذا ينافي التدبير لانه يقتضي انعتاق العبد بموت المولى فلو تحقق الموت قبل حلول الاجل ينعتق العبد فلا يبقى للمرتهن سلطنة على استيفاء دينه عنه وهذا ينافي اطلاق الرهن

يعتبر كون الرهن عينا مملوكا مما يصح بيعه

لا يصح رهن المنفعة

في رهن المدبر وهو ابطال التدبير

المقتضى لبقاء السلطنة بعد الموت ايضا فيبطل التدبير الذى هو من العقود الجائزة لاطلاق الرهن المنافى له ثم لو قال ارهنتك العبد المدبّر وما يؤدّى مؤدّاه بحيث يدلّ على بقاء تدبيره فالاقوى صحتهما معا اذ ليس على هذا التقدير اطلاق استحقاق ينافى التدبير بل التدبير يقتضى قصر الاستحقاق على فرض بقاء المولى حيا الى زمان الاستيفاء وليس هذا تعليقا مخلا فى العقود ضرورة ثبوت مثل هذا التعليق اعنى بقاء المحل على قابلية الاستيفاء منه فى جميع الموارد فليس طروّ موت المولى فى الاثناء الا كصيرورة الخل خمرا بل موت نفس العبد قبل انقضاء الاجل فكما ان احتمال طرو هذه الطوارى لا ينافى صحة الرهن كذا احتمال موت المولى فى المدبّر لا ينافى صحة رهنه كما فى العبد الجائز وبما ذكرنا ظهر فساد ما قيل وجها لبطلان التدبير بالرهن من ان التدبير ينافى الاستيثاق المعتبر فى الرهن لاحتمال طروّ موت المولى قبل انقضاء الاجل فلا يحصل الوثوق توضيح الفساد ان الوثوق فى كل شىء بحسبه فالاستيثاق بالعبد المدبّر وان لم يكن مثل ما لو لم يكن مدبّرا الا انه لو قيس الى عدمه يعلم انه يحصل به الاستيثاق فى الجملة ايضا وكيف لا وليس هذا الا كما يحتمل التلف فى الاثناء او الخروج عن المالية كالمثال المتقدم مع ان الظاهر انه مما لا اشكال فى صحة رهنه وتوهم ان مقتضى ما ذكرنا صحة التدبير فى الفرض الاول ايضا اعنى فى صورة اطلاق الرهن لان كونه مدبّرا صيّره كالخل المحتمل لان يصير خمرا والاطلاق لا يتسرّى الى ازيد من موضوعه وهو العبد المدبّر فبموت المولى يصير حرا ويخرج عن المالية فكما ان الاطلاق لا يشمل بعد موت نفسه كذلك لا يشمل بعد موت المولى ايضا الخروجه عن المالية بذلك مدفوع بان مآل الاطلاق الى قوله سلطتك على بيع هذا العبد لو لم يؤدّ دينك فى شهر كذا سواء بقيت حيا ام لا ومآل التقييد الى قوله سلطتك على بيعه فى شهر كذا فى حال حيوتى وبينهما بون بعيد وبما ذكرنا يتبيّن الحكم فيما لو رهن المدبّر نفسه واما لو صرّح برهن خدمته مع بقاء التدبير فقيل على ما فى المتن انه يصح التفاتا الى الرواية المتضمنة لجواز بيع خدمته فيشمله القاعدة المسلّمة عندهم كلّما جاز بيعه جاز رهنه وقيل لا يصح لتعذّر بيع المنفعة منفردة بل والمنفعة مع الغير بل الصحيح انما هو بيع مال المنفعة فيتبعه المنفعة من حيث انها منفعة للملك لا انها جزء المبيع وهو اى عدم الصحة اشبه بقواعد المذهب لكن قد عرفت ان الوجه ليس منحصرا فى تعذّر البيع حتى يناقش فيه بظهور الاخبار فى جوازه بل العمدة فيه تعذّر القبض المعتبر فى صحته على المختار واما القبض المعتبر فى البيع فلا يلزم تحققه فى المقام تبعا للقبض العين لما عرفت من امكان الفرق بين القبض المعتبر فى البيع وبين القبض فى الرهن ولما نلتزم بتخصيصه بغير هذا المورد لهذه الاخبار الخاصة كان الجهالة ايضا غير مضرة لتلك الاخبار واما القاعدة فيمنع عمومها بحيث يشمل المورد بل لعل القائلين بجواز بيعه ايضا لا يلتزمون بموجبهم بجواز رهنه فلا يحصل الوثوق بالاجماع لتلقّى فى المقام فيوهن بذلك عموم القاعدة والحاصل ان الاخبار على فرض تسليم دلالتها على جواز البيع فلا يدلّ على جواز الرهن واما القاعدة فلم يثبت حجيتها عموما بحيث يشمل مورد الكلام والله العالم واما الشرط الثانى اعنى اعتبار كون الرهن مملوكا بمعنى كونه متمولا فمما لا شبهة فيه اذ بدون ذلك لا يعقل بيعه حتى يستوفى منه الدين فلا يحصل الاستيثاق الذى شرع الرهن لاجله ويشترط مع ذلك كونه مملوكا للراهن او ماذونا من قبله حتى يصح البيع ويحصل الاستيثاق وعلى هذا لو رهن ما لا يملكه الراهن بان كان عينا مملوكة لغير المالك لم يمض الرهن ووقف على اجازة المالك فان اجاز جاز لان الظاهر عدم الفرق بينه وبين البيع فيدل على صحته بالاجازة ما يدل على صحة الفضولى فى البيع ولكن هذا انما يتم بعد اثبات جواز الاعارة للرهن بمعنى تاثير الاذن السابق على الرهن فى صحته اذ لولا ذلك كيف يصحح الاذن اللاحق فينبغى ان نتكلم فى جواز الاعارة للرهن حتى يتضح المسئلة فنقول الاقوى جواز رهن مال الغير باذن مالكه مطلقا سواء كان وثيقة لدين المالك او الراهن اما الاول فوجهه واضح لكونه وكيلا عن المالك فلا اشكال فيه واما الثانى ايضا فمما لا اشكال فيه من حيث الحكم اعنى الجواز وانما الكلام فى انه هل هو عارية او ضمان او شىء آخر واما اصل الجواز فالظاهر انه لا خلاف فيه على ما ادّعاه غير واحد بين الخاصة والعامة الا عن ابن شريح منهم وان لم يعرف نقل الخلاف عنه ايضا صريحا وكيف كان فالظاهر انعقاد اجماع الخاصة على صحته وهو الحجة مضافا الى سلطنة الناس على اموالهم اذ ليس هذا الا كالاذن فى بيعه اداء دينه من ثمنه واما الكلام فى كونه عارية او غيرها فالظاهر انه عارية وفاقا لما نسب الى علمائنا وقد يناقش فى تسميته عارية بوجوه منها ان العارية عبارة عن اباحة المنافع مع بقاء العين والرهن ينافيها ومنها ان الاستيثاق بها ليس من المنافع وانما هى فائدة تترتب عليها ولا يعدّ مثلها منفعة فليس هذا عارية ومنها ان العارية تقتضى عدم الضمان مع ان الراهن ضامن فى المقام ومنها جواز العارية مع ان هذا ليس بجائز مطلقا بل للمرتهن منعه عن التصرف فيه قبل الفك ويمكن دفعها اما الاول فبان الرهنية لا تقتضى الخروج عن الملكية حتى ينافى العارية بل ليس الاذن فى الرهن الا ترخيص المستعير على تسلط الغير على بيعه على تقدير فليس هذا الا كاعارة شخص شيئا وقد اذن للمستعير ان يبيعه لو احتاج الى ثمنه ويرد اليه عوضه وهذا المقدار لا يقتضى الخروج عن كونه عارية قبل البيع ومجرد صيرورته متعلقا لحق المرتهن لا يقتضى انقلاب النسبة بينه وبين الراهن واما الثانية فيمنع عدم صدق المنفعة على مثل ذلك كيف وقد صرح غير واحد بجواز استعارة الذهب الفضة للتزيين بل لا يبعد الجواز فيما لو استعار لان يكون مليا فى اعين الناس وان ابيت الا عن انكار الصدق فنمنع قصر مورد العارية على ذلك بل نقول بجواز العارية فى كل مورد يستفيد منها المستعير بنحو من الانحاء ولا محذور فيه واما الثالثة اعنى عدم الضمان فنقول ان اريد من عدم الضمان ما يعمّ فيمنعه بعد استيفاء الدين منه فنمنع اقتضاء العارية لذلك لان هذا ليس تلفا سماويا بل هو اتلاف من الراهن ولو فرض اعارة بحيث لا يقدر على نكره فلا يستند اليه الا اتلاف زائد يصل منه الا مجرد الرهن وقد كان باذن المالك فلا يورث الضمان عليه فنقول ان الاذن فى الرهن ليس الا ترخيصه فى جعل ملكه وثيقة عند الغير التى يترتب عليها بحكم الشرع او العرف جواز بيعه عند التعذر واستيفاء الدين منه وهذا بمجرده لا يقتضى صيرورة قيمة العين اداء عما فى ذمة المديون بحانا ضرورة ان الاذن فى الرهنية لا يقتضى المجانية فهذا ليس الا كقوله اذا ضاق عليك الامر فاوف ديونك من هذا المال ولا يستفاد من هذا عرفا الا

رهن خدمة العبد المدبّر

التأخير ... المنافية ... ذكر

ان يكون هذا مجانا بل لو قيل فى المثال باقتضائه ذلك بحسب الظهور العرفى لا يمكن المنع فى المقام عرفا فلا يقاس ما نحن فيه باباحة الطعام مثلا ضرورة الفرق بينهما بحسب الظهور عند العرف والحاصل ان العارية لا تقتضى عدم استحقاقه للقيمة تماما بعد البيع بل بقاء العين على ملكيته وعدم خروجها عن ملكه بالرهن يقتضى دخول العوض فى ملكه تماما واذنه فى كونه رهنا لا يقتضى الا استحقاق استيفاء المرتهن دينه من ثمنه لا مجانا فحصول فراغ الذمة للراهن بذلك مجانا ليس من مقتضياتها بل مقتضاه ليس الا اشتغال ذمة الراهن للمالك بعد اداء دينه عن ثمن ماله وهذا واضح وان اريد من عدم الضمان الذى هو حكم العارية عدم ما لو تلف بتلف سماوى ففيه انه لا فرق من هذه الجهة بين كونه عارية او غيرها اذ كما ان قاعدة اليد مخصصة بالعارية كذا مخصصة بمطلق الامانات وما نحن فيه منها وان لم نسمه عارية على ما نعرفه فى كتاب البيع قد تقدم فى هذا الكتاب ايضا ما يدل على ذلك وعلى اى حال فلا بدّ من ذكر دليل خاص فى المقام لاثبات الضمان على تقدير ثبوته سواء قلنا بانه عارية ام لا ولعل الوجه فيه ان بذل المال الان برهن عرفا تسلط للغير على المال بان يتصرف فيه ويستولى عليه نحو استيلاء المالك على ماله بان يكون المال من كيسه بمعنى ان له نحو استقلال فى التصرف فيشبه القرض وهذا بخلاف سائر الامناء فان يدهم يد النيابة فلا يقتضى الضمان واما فيما نحن فيه فكأن القى كله عليه وهذا الكلام لو تم يقتضى الضمان من دون فرق بين كونه عارية او غيرها لانه على فرض تمامية الظهور العرفى فهو فى قوة الاشتراط فى متن العقد فيصير العارية مشروطة بالضمان وهى مضمنة بلا اشكال ولكن فيه ما فيه كدعوى كونه فى عرضة التلف والعارية فى مثله تقتضى الضمان وفيهما ايضا منع صغرى وكبرى لو لم يرجع فى بعض الموارد الى الظهور العرفى بالقرائن الخارجية كما لا يخفى فلعل هذا الاقوى فى المسئلة عدم الضمان ولو لم نقل بانها عارية واما الرابعة فمنعها ظاهر لان العارية انما تقتضى ذلك لو لم يكن لامر لازم واما لو كان كذلك كالاعارة للبناء عليه او للغرس والدفن مثلا وان كان للدفن جهة اخرى ايضا وهى حرمة النبش على المالك ايضا بعد ان كان الدفن باذنه فلينظر امده فى هذه الموارد ولا يجوز فيها الزام المستعير برد العارية مطلقا كما سنحقق تفصيله انشاء الله اما فيما نحن فيه فقد اذن المالك بان يحدث المستعير فى ملكه حقا لازما للغير اعنى حق الرهانة فلا يجوز له ابطال عقد الرهن لكونه واقعا عن اهله فى محله وهو يقتضى اللزوم فلا سلطنة له على المرتهن بوجه من الوجوه لانه محجور عن التصرف فى ملكه قبل الفك ولا يقتضى كونه عارية الرجوع اليه بعد ان كان باذنه وهل له الرجوع الى الراهن فى ردّ العين اذا كان قادرا على ذلك بمقتضى كونه عارية ام لا فنقول اما قبل احداث الحق للغير فيه بان يجعله رهنا فلا اشكال فى ان له الرجوع ضرورة ان مجرد الاباحة ليس من العقود اللازمة فله الرجوع عن اذنه واما بعد حلول الاجل فيه له الزام الراهن بالفك بمعنى تخليص ماله ودفعه اليه لان اذنه لا يقتضى حرمانه عنه ابدا بل غايته ترخيصه فى استفادته منه بهذه الفائدة الخاصة ودفع عينه اليه فله المطالبة بالعين ثم لازم اذنه فى الرهن ان لا يلزمه بتحصيل شخص العين لو بيع لاستيفاء الدين فله مطالبة القيمة ح واما قبله فله الزامه بتفريغ ماله هذا اذا كان بعد حلول الاجل او كان الدين حالا واما لو كان مؤجلا فهل له ذلك قبل حلول الاجل مع تمكن الراهن من الفك وقبول المرتهن ام لا فيه وجهان من ان اذنه فى جعله رهنا كما انه يقتضى رفع سلطنته عن ماله لكونه محجورا عنه بالعقد اللازم كذا يقتضى رفع سلطنته عن الزام الراهن قبل حلول الاجل بالزامه بالفك توضيحه ان للسلطنة على المال مراتب منها كونه مسلطا على التصرف فيه مطلقا واخذه من يد من هو مستولى عليه فعلا سواء كان عن اذنه ام لا ومنها تسلطه على الزام من تصرف فيه بالسابق برده اليه الخروج عن عهدته وهذه السلطنة انما تتحقق فيما لو لم يكن تصرفه السابق باذنه كقاعدة اليد واما لو كان عن اذنه فليتّبع اذنه فان اذن له بجعله فى مكان مخصوص مثلا اذنا مطلقا فليس له الزامه برده اليه وان اذن له فى التصرف الخاص بشرط ان يرده بعد شهر مثلا فله الزامه بذلك بعد مضى الشهر واما قبل انقضاء الشهر فليس له ذلك لو لم يكن تحت يده فعلا بان كان عند شخص ثالث اذ لم يجعل لنفسه فى اذنه السابق حقا بالنسبة الى ما قبل مضى الشهر وليس هو مستوليا عليه فعلا حتى يمنعه عن التصرف واما التصرف السابق فالمفروض انه وقع باذنه فكذا فيما نحن فيه فان المالك قد اذن له اولا فى ابقائه رهنا عند المرتهن الى هذه المدة لا بمعنى ان الرهانة منتهاة بالمدة بل الابقاء عنده مطلق الى ان يؤدّى الدين بل بمعنى ان الاذن فى ابقائه رهنا انما هو الى هذه المدة بمعنى ان الظاهر من اذنه فى جعله رهنا على هذا الدين المؤجل رخصه فى ابقائه الى هذه المدة كذلك واما بالنسبة الى ما بعد الاجل فلا تعرض فى كلامه عليه فليس له الزام الراهن بالفك قبل حلول الاجل لان الراهن بضعه عند المرتهن الا باذن المالك على ما هو المفروض فلا زمه حجره عن التصرف فى ماله فى هذه المدة بكلا قسميه المذكورين لا يقال انه بعد انقضاء المدة ايضا كذلك حيث انه وضعه تحت يد المرتهن باذن المالك فليس له الزامه بالفك لانا نقول ظهور فعله فى عدم رفع اليد عن ماله بالمرة وبقاء علقته فى الجملة يقضى بذلك بل ظاهر اذنه ليس الا جعله رهنا ورده اليه مهما اراده بان يفكه ويرده اليه هذا فى غير المؤجل او فيه بالنسبة الى بعد حلول الاجل ولما فى اثناء الاجل فلا ظهور فى ذلك بل الظاهر خلافه فيقتضى اذنه فى التصرف فيما اعاره بالوجه المذكور هو التفصيل الذى ذكرنا واما وجه لعدمه فهو ان جواز الرجوع من احكام العارية فله ذلك مطلقا ولا منافاة بينه وبين لزوم الرهن اذ لا نقول ببطلان الرهن بذلك حتى ينافى لزومه بل نقول بلزوم الفك على الراهن على ما هو قضية العارية وبيان آخر نقول ان الاستيثاق بملكه فائدة يستوفيها المستعير فله منعه عن ذلك ولم يصدر منه الا مجرد اذن فى الاستفادة بهذه الفائدة وله الرجوع عن اذنه اذ ليس الاذن من العقود اللازمة فكما ان له الزامه بعد حلول الاجل فكذا قبله ويضعف هذا ان استيثاق كل جزء ليس على الظاهر فائدة جديدة متقومة باباحة هذا الزمان حتى يكون له منعه عن الانتفاع بهذه الفائدة فى كل جزء من الزمان بل الرهن مثل الاجارة فائدة واحدة قد استوفاها الراهن باول زمان وضعه رهنا وليس فوائد متجددة حتى يتجه ما ذكره واما ما نظيره بما بعد الاجل فقد عرفت انه ليس فى محله لما ذكرنا من الفرق بين المقامين ثم انه لا يخفى انه لو سلّمنا ان للمالك الزام الراهن بالفك قبل حلول الاجل فانما هو فى كل مورد لا يتضرر بذلك الراهن ولو

من الزمان

لصيرورة الدين المؤجل معجلاً لو عدّ مثله ضرراً عليه عرفاً كما في كثير من الموارد والا فلا قاعدة نفي الضرر والمناقشة فيها بمعارضته بضرر المالك مدفوعة باقدامه عليه ومما يتوهم انه انما يتم لو ثبت لزوم مثل هذه العارية وهو اول الكلام فيدفعه ان عدم ثبوت الجواز يكفي في ذلك لان مقتضى اذنه تحمل الضرر فلو ثبت له جواز الرجوع فهو حكم برفع الضرر الذي تحمله على نفسه ولا وعلى هذا التقدير يتوجه قلب الدليل بان يقال ضرر الراهن لا يعارض ضرر المالك لانه بنفسه اقدم على الضرر ولكن هذا انما يصح لو كان جواز الرجوع حكماً ارفاقياً في المقام واما لو كان حكماً شرعياً تعبدياً فيحتاج اثباته الى دلالة دليل ومعه لا وقع للقلب المذكور كما لا يخفى وبما ذكرنا ظهر ضعف ما التزم به بعض المشايخ في المقام من خروجه عن مسمى العارية حقيقة كخروجه عن حقيقة الضمان ايضاً لبعض الوجوه المتقدمة التي عرفت ضعفها وعدم صلاحيتها لذلك واضعف منه دعوى كونه ضماناً لا عارية كما نسب الى بعض الشافعية لانه اصطلاحاً اما الانتقال من ذمة الى اخرى كما نراه او ضم ذمة الى اخرى كما يراه بعض العامة ومعلوم ان شيئاً من المعنيين تمام بقصده المالك في اعارته وتوجيهه بان المعير انا بالمستعير في الضمان عنه ومضمونه في هذا المال الخاص ان قلنا بصحته ومعقولية اشتغال ذمته وانحصار ما يؤدي به الدين في شيء خاص فهو ايضاً مما لا يخطر ببال المالك حال الاعارة بان يوكله في التضمين ودعوى استفادته من الاذن في الاعارة مما لم يساعد عليه عرف ولا عقل خصوصاً لو لم يكن الدين معيناً حال الاعارة واحتمال ان المراد من الضمان هو جعل رقبة العين متعلقاً لحق كذمة الضامن في الضمان الاصطلاحي الذي لازمه عدم اشتغال ذمة المديون مع انه بعيد في حد ذاته لكونه خلاف الاصطلاح فاسد لعدم كونه مقصوداً لواحد منهم في الموارد المتعارفة مع انه ربما لا يرضى المرتهن بذلك لانه ربما يؤدي الى ضياع ماله كما لو تلفت العين مضافاً الى بعد الالتزام بفراغ ذمة كل منهما وعدم صيرورة المال فعلاً ملكاً له وصيرورته بعد حلول الاجل كذلك كما لا يخفى بقي الكلام فيما فرّعوه على النزاع منها ترتب ضمان التلف على تقدير كونه ضماناً وعدمه على فرض كونه عارية وقد عرفت ما فيه من ان نفي الضمان ليس مقصوراً على كونه عارية بل يعم مطلق الامانات فان بنينا على خروج المورد عن الموضوع الذي حكم فيه بنفي الضمان بالتقريب المتقدم فلا اشكال في ثبوته على كلا التقديرين لكونه في قوة اشتراط الضمان كما اشرنا اليه وان بنينا على عدم تمامية الوجه المتقدم كما هو الاظهر فالاقوى نفي الضمان على كلا التقديرين ايضاً ومنها اعتبار ذكر جنس الدين واجله وقدره وغيرها من اوصافه على تقدير كونه ضماناً وعدمه على تقدير كونه عارية وفيه ان العارية في مثل هذه الموارد المؤدية الى اللزوم لا بد فيها من بيان يرتفع به الغرر لكون الدين حالاً او مؤجلاً فلا فرق من هذه الجهة بين العارية والضمان ومنها انه ليس له اجبار الراهن على الفك قبل حلول الاجل على تقدير كونه ضماناً وجوازه على فرض كونه عارية وفيه ما عرفت من ان الاقوى عدم جواز الاجبار على تقدير كونه عارية ايضاً ومنها انه يرجع بما بيع به وان كان اقل من ثمن المثل على فرض كونه ضماناً بخلاف العارية فانه يرجع بقيمته تامة وكذا اذا بيع باكثر منه فعلى الضمان يرجع بالجميع وعلى العارية بقدر القيمة وفيه ما لا يخفى اما فيما اذا بيع بازيد من ثمن المثل فلا وجه للرجوع الى القيمة اصلاً سواء كان ضماناً او عارية اذ لا معنى لخروج العين عن ملكه وعدم دخول عوضه في مكانه فاستحقاقه تمام العوض على هذا التقدير مما لا ينبغي الريب فيه نعم لو بيع باقل من ثمن المثل يرجع بقدر القيمة على تقدير كونه عارية وعلى تقدير كونه ضماناً فالظاهر عدم جواز بيعه بما دون القيمة حيث ان اذنه في البيع ينصرف الى البيع بثمن المثل لا الى ما دونه ولو فرض تعميم الاذن بحيث يعم المورد فلا اشكال حينئذ ايضاً في انه لا يستحق الا المقدار الذي بيع به اما على فرض كونه ضماناً فواضح واما على تقدير كونه عارية ايضاً كذلك لانه بنفسه اذن في هذا البيع فلا يستحق الا الثمن الذي بيع به وبالجملة تسميته ضماناً او عارية لا اثر له في مثل هذه الاشياء المنوطة بالاذن المستفاد من كلامه فهو المناط في ترتب الاحكام لا تسميته ضماناً او عارية **تذنيب** كما يصح الاعارة للرهن كذا يصح الاعارة للاجارة لان الاستفادة بثمن المنافع ايضاً من منافع العين فلمالكها تسليط الغير على استيفائها واباحتها ودعوى ان الاجارة تقتضي سبق الملك بالنسبة الى المنافع بعد تسليمها نقول ان نفس المنافع التي توجد شيئاً فشيئاً لا يعقل ان تكون مملوكة لاحد قبل وجودها فكونها مملوكة انما هو بنحو من الاعتبار عند العقلاء وبهذه الملاحظة اجارتها واخذ عوضها ويقال ان الملكية آناً ما نستتبعه المنافع الى آخر الابد فليس معنى كون المنافع مملوكة مملوكية المنافع التي لم توجد حال الاجارة بل معناه تحقق هذا الاعتبار الذي هو من نفعاً له وهذا من توابع الملك وفوائده فللمالك تسليط الغير عليه اما بعقد لازم كالاجارة والصلح او باباحته له ومعنى اباحته له ان له استيفائه ومعنى جوازه وعدم لزومه ان له الرجوع عن هذا الاذن فمتى لم يرجع له الاستيفاء بالاجارة وبعد الاستيفاء لم يبق لرجوع المالك عن اذنه مورد لمضي الامر وكونه امراً آنياً واقعاً عن اذنه فعلى هذا لا اشكال في صحة الاعارة للاجارة واما الاعارة للبيع الخياري فقد يتوهم جوازه نظراً الى ان الاستيفاء بثمنه نحو من الانتفاع ولا محذور فيه بعد التزامه برد العين وبذله خصوصاً مع العزم على الاخذ بالخيار ورد العين ولكن الاقوى المنع وفاقاً لما هو المحكي عن العلامة قده في كتاب الرهن من التذكرة معللاً بان البيع معاوضة فلا يملك الثمن من لا يملك المثمن ولم يحك عن غيره التعرض للمسئلة وظني انه حكى عنه القول بالجواز في بعض الموارد وكيف كان فالظاهر انه لا اشكال في عدم الجواز لما تقدم في مبحث البيع الفضولي من انه يعتبر في البيع ان يكون في ملك البائع مضافاً الى ما ذكره من التعليل والله العالم اذا عرفت ما ذكرنا من صحة الاعارة للرهن علمت ان الاقوى تأثير الاذن اللاحق في الصحة اذا وقع العقد فضولاً سواء كان الرهن لدين نفس المالك والراهن او شخص اجنبي واما لو رهن المالك بنفسه لدين الغير من دون اذنه فليس من الفضولي في شيء بل هو عقد صحيح واقع من اهله في محله فهو لازم اجاز المديون ام لا فهو كالمتبرع في وفاء الدين نعم لو اذن له في وفاء الدين وبيع الرهن واستوفى منه الدين فله ان يرجع الى المديون بما اداه لا بالقيمة كما هو واضح وله ان يرجع عن اذنه ايضاً قبل الاستيفاء اذ ليس اذنه الا بمنزلة التوكيل فله الرجوع عنه ولا يبطل به الرهن

يصح الاعارة للاجارة

عدم صحة الاعارة للبيع الخياري

صحة الرهن فضولاً

لانه عقد لازم ولا منوط باذنه حتى يبطل برجوعه والله العالم وكذا لو رهن ما يملك وما لا يملك مضى في ملكه ووقف في حصة شريكه على اجازته سواء كان مشتركاً بينهما بالاشاعة ام لا والاشكال في اصل رهن المشاع كما عن ابي حنيفة محتجاً بعدم امكان القبض وبانه قد يصير جميع ما رهن بعضه في حصة الشريك كما اذا رهن الحصة المشاعة من بعض معين في الدار المشتركة مثلاً واضح الدفع اذ لا مانع من القبض بعد اذن الشريك ورضاه كما مر الاشارة اليه واما الوجه الثاني فمع انه اخص من مدعاه يرد عليه انه نلتزم في هذه الصورة بعدم جواز القسمة لو كان مستلزماً لابطال حق المرتهن الا ان يرضى المرتهن بذلك او بان يستبدل الراهن العين المرهونة على تقدير صيرورته في حصة الشريك بشيء آخر والحاصل انه كما ان مع جزء مشاع من بعض معين من الدار المشتركة مانعاً عن جملة جزء لتمام الدار في القسمة بان يكون تابعاً لها بل لا بد من ان يلاحظ هو بنفسه ويرد القسمة عليه مستقلاً بين الشريك والمشتري من دون ملاحظة ما عداه كذلك فيما نحن فيه فلا بد للشريك اما الصبر الى ان ينفك الرهن اما بالبيع او بالرجوع الى مالكه او يرد القسمة على خصوص الجزء مستقلاً كما لو صار ملكاً لثالث او يجعل الحصة التي هذا الجزء منها حصة للراهن لو رضي الراهن به وكيف كان فلا مانع من رهنه حال الاشاعة واما سلطنة الشريك على القسمة مطلقاً فهي مسئلة اخرى دائرة مدار نظر الفقيه ولا يصلح ان يكون مانعاً عن الرهن حال الاشاعة والله العالم ولو رهن المسلم خمراً او نحوه مما لا يملكه لم يصح ولو كان عند ذمي ولو رهنها الذمي عند مسلم لم يصح ايضاً ولو وضعها على يد ذمي على الا لعدم كونه ملكاً حتى يوفى منها دينه او يستوفي منها حقه وهذا ظاهر ولو رهن ارض الخراج لم يصح رهنها لانها لم تتعين لواحد من المسلمين نعم صح رهن ما بها من ابنية والات وشجر لكونها مملوكة لصاحبها بخلاف رقبة الارض هذا اذا لم نقل بصيرورة رقبة الارض ملكاً للمعمر تبعاً للآثار واما لو بنينا على ذلك كما تقدم الكلام فيه في كتاب البيع فالظاهر صحة رهنها كالابنية الثابتة عليها واما الشرط الثالث وهو امكان القبض فقد علم وجه اعتباره فيما تقدم من اشتراط القبض فلو رهن ما لا يصح اي لا يمكن اقباضه عادة كالطير في الهواء غير معتاد العود والسمك في الماء اذا كان غير محصور لم يصح رهنه هذا اذا بنينا على اعتبار القبض كما هو الاقوى اما لو لم نقل بذلك فلا يبعد القول بالصحة كما في المسالك لعدم المانع وتخيل تعذر استيفاء الحق من ثمنه لعدم صحة بيعه مندفع بامكان الصلح عليه كلية ما صح بيعه صح رهنه ليست منعكسة كلياً عكساً لغوياً وكذا لو كان مما يصح اقباضه ولم يسلمه لا يصح الرهن اي لا يتم بل يقع مراعى الى ان يحصل ما يقتضي الفسخ والا فالظاهر ان المقارنة ليست شرطاً كما هو واضح وكذا لو رهن عند الكافر عبداً مسلماً او مصحفاً لنفي السبيل له عليهما وقيل والقائل الشيخ في المحكي عن مبسوطه يصح رهنه ويوضع على يد مسلم وهو اولى لمنع كون مثل ذلك سبيلاً بل هو اسهل من اجارة المسلم نفسه للكافر هذا لو كان الرهن على يد مسلم واما لو كان تحت يده فقد حكي الاجماع على منعه فان تم فهو والا ففيه ايضاً كلام واما الشرط الرابع اعني كونه مما يصح استيفاء الدين منه بالبيع ونحوه فقد عرفت ان اعتباره مما لا اشكال فيه ويتفرع عليه انه لو رهن وقفاً لم يصح لعدم جواز بيعه بل مطلق نقله وان كان مملوكاً للموقوف عليه هذا في غير الموارد المستثناة التي يجوز فيها بيعه واضح واما فيها فربما يشكل في بعض صورها كما اذا كان البيع لحاجة حيث يجوز لهم صرف ثمنها فلعل الرهن اصلح بحالهم وبحال الوقف وغرض الموقوف عليهم ودعوى اختصاص دليل الجواز بخصوص البيع قابلة للمنع وان كان مورده خاصاً الا ان دعوى استفادة جواز الانتفاع بثمنها مطلقاً وجواز التصرف لهم فيها بحيث يرتفع به حاجتهم ليست خالية عن وجه واحتمال طرو الفناء للراهن المانع عن البيع لا ينافي الوثوق الحاصل له من قبل الرهن حيث انه اطمئن لاجل الرهن انه يصل اليه ماله اما الا اداء الراهن لو تيسر له واما ببيعه لو تعسر عليه وكذا احتمال موت الراهن وانتقاله الى الطبقة اللاحقة ايضاً لا ينافي الوثوق كاحتمال ضياع نفس الرهن نعم ليس الوثوق الحاصل منه مثل الوثوق الحاصل من رهن الملك المطلق ولكنه ليس بعناية هذا مع انه على تقدير كون الراهن متولياً للوقف فالظاهر تصرفه فيه وعدم ابطال الرهن بموته ولكن المسئلة تحتاج الى مزيد تأمل فتدبر ويصح الرهن للمشتري في زمن الخيار سواء كان للبايع او للمشتري او لهما لانتقال الملك بنفس البيع على الاشبه فيجوز له التصرف بما شاء كما تقدم الكلام فيه في البيع فلو كان الخيار للراهن ينعقد الرهن ويسقط خياره لا تصرف فيه ولو كان للآخر فهو يبقى بحاله ولا يمنع عن انعقاد الرهن لازماً من قبل الراهن كما مر نظيره فيما لو آجره في زمان الخيار وهل ينفسخ بفسخ من له الخيار ام لا فيه وجهان اظهرهما العدم لطرو المانع الشرعي الذي هو بمنزلة العقلي وقد ظهر وجهه مما تقدم في مبحث البيع مستوفى وعلى هذا فلو بيع فله بدل الحيلولة وهل يجب عليه الفك مقدمة لاداء شخص ماله مع التمكن فيه وجهان كما تقدم نظيره فيما لو نقله بعقد خياري فراجع وكذا يصح رهن العبد المرتد ولو كان عن فطرة لوجود المقتضي وانتفاء المانع اما المقتضي فهو كونه عيناً مملوكة قابلة للتصرف وما يتوهم كونه مانعاً اما في غير الفطري فاحتمال بقائه على كفره مدة تو وهو غير ضار لعدم خروجه بذلك عن المالية وعدمه فانه لحصول الاستيثاق به لاجل ثمنه لان بقائه على كفره على تقدير تحققه واقعاً ليس الا بمنزلة مرض مستمر ومعلوم ان مثل هذه الامور لا يوجب الا النقص في ماليته لا خروجه عن كونه مالاً وعدم جواز بيعه اما المرتد الفطري فالظاهر انه ايضاً كذلك لان كونه مستحقاً للقتل لا يوجب الخروج عن كونه مملوكاً قبل ان يقتل فلا مانع عن بيعه خصوصاً في امثال زماننا المتعذر فيها اقامة الحد نعم لو كانت الاقامة بالنسبة اليه محتملاً احتمالاً راجحاً بحسب العادة لكان للمنع عن رهنه بدعوى عدم حصول الوثوق بمثله وجه ولكن الاوجه على هذا التقدير ايضاً خلافه لكونه على هذا التقدير بمنزلة المريض الذي يحتمل موته قبل حلول الاجل وكذا غيره من النظائر بل لو قلنا بوجوب قتله على عامة المكلفين الذين منهم الراهن والمرتهن ايضاً لا يخلو القول بعدمه ولو مع تمكنهم من ذلك وتنجز التكليف عليهم بالنسبة اليه لان وجوب اتلافه تكليفاً لا يستلزم الخروج عن المالية فهو نظير ما يجب اتلافه فوراً ما لم يمتثل هذا التكليف الوجوبي يبقى على مملوكيته ويترتب عليه آثار الملكية من جواز نقله ورهنه وسائر التصرفات فيه غاية الامر انهم معاقبون لاجل تركهم

صحة رهن المشاع

لا يصح رهن الخمر

لا يصح رهن ارض الخراج

لا يصح رهن الطير في الهواء

لا يصح رهن العبد المسلم والمصحف للكافر الا ان يوضعا على يد مسلم

يصح رهن المبيع في زمن الخيار

يصح رهن العبد المرتد ولو عن فطرة

واجبا من الواجبات الشرعية ثم وكيف كان فالظاهر انه لا اشكال في جواز رهنه في هذه الازمنة المتعذر فيها اقامة الحدود فما عن بعض من اطلاق القول
بعدم الجواز في العمد بل في غيره ايضا ضعيف وكذا يصح رهن الجاني خطأ وفي العمد تردد والاشبه الاظهر الجواز كسابقه لحصول المقتضي الذي هو اجتماع شرائط
الرهن اذ الظاهر عدم خروجه بالجناية عن ملك مالكه بل هو باق على ما كان فيجوز لمالكه التصرف فيه بما شاء الآن بمعنى مانع وما يصلح لان يتوهم كونه مانعا
في المقام ليس الا تعلق حق المجني عليه به وهو غير مانع عن الرهن كما تقرر في مبحث البيع لعدم المنافاة اذ ليس حقه الا سلطنته على استرقاقه ولكن بشرط امتناع
المالك عن الفداء في الاول وهذا هو الفارق بين القسمين ولعله لذا تردد المصنف ره في القسم الثاني اولا دون الاول نظرا الى ان حق المجني عليه
تعلقه برقبة العبد فيها اجلى حيث ان اختيار الفداء في العمد له بخلافه في الخطاء فانه بيد المالك وكيف كان فلا ابنا في نفوذ التصرفات الصادرة عن
المالك قبل ان يسترقه اذ غاية ما يقتضيه حقه جواز استرقاقه مهما شاء بعد تحقق شرطه من امتناع المالك في القسم الاول سواء كان باقيا على ملك
المالك او نقله الى الغير نعم لو باعه ثم استرقه المجني عليه تستعقبه الفروعات المذكورة في محلها من ان خيارته على المشتري او البائع وعلى فرض كونه على البائع
هل يقع العقد مراعى او ينفسخ من حينه وعلى التقديرين فلا اشكال في اصل جواز البيع وصحته في مرحلة الظاهر ولو قلنا بكونه مراعى وانه جبرانا اذا
بنينا على صحة البيع ونفوذه فلا يبقى مجال للتردد في تجويز الرهن بل لو قلنا بوقوع البيع مراعى او انه ينفسخ من حينه لا نلتزم بمثله في الرهن ضرورة ان
معنى الرهن ليس استيفاء الدين منه او بقائه الى زمان الاستيفاء حتى يحكم بارتفاعه بل ليس الرهن الا اخذ مال يستوثق به وهذا المعنى يتحقق بمجرد
قبض الرهن وبالاسترقاق يرتفع موضوع الرهن كما لو تلف في اثناء الاجل ومعلوم انه لا يوجب فسخ العقد ولا ابطاله ويمكن دعوى الفرق بين البيع
والرهن بالنظر الى اعتبار الاستيثاق في الرهن دون البيع فيمنع تحققه في مثل المقام ويلتزم بصحة البيع دون الرهن ولا ينافيها القاعدة المسلمة من ان
كلما جاز بيعه جاز رهنه لانها انما هي بالنظر الى ذوات المتعلق لا بالنظر الى الموانع التي تعرضها وتمنعها عن تحقق مفهوم الرهن او البيع كما لا يخفى ويدفعها
ما عرفته غير مرة من ان مثل هذه الاحتمالات كاحتمال تلف العين المرهونة لا ينافي الاستيثاق المعتبر في الرهن وتوضيحه ان المعتبر في الرهن ليس الا
ان يكون تحت يد المرتهن شيء يمكن استيفاء حقه منه فيكون بذلك مثل من كان ماله تحت يده واما احتمال تلفه وضياعه فليس الا كاحتمال هذا الاحتمال
في سائر امواله فقوة هذا الاحتمال وضعفه لا ينافي اصل الاستيثاق الحاصل من سلطنته على الرهن الذي هو من مال الراهن وان شئت قلت انه
يحصل له باخذ الرهن مرتبة من الوثوق بوفاء الدين الذي لم تكن قبله وان لم يكن هو في حد ذاته مما يطمئن ببقائه سليما له وهذا المقدار من الوثوق
يكفي في صحة الرهانة والصدق العرفي وهل يتعين على الراهن الفداء في الخطاء فلا يجوز له تركه المقتضي لسلطنة المجني عليه على الاسترقاق ام لا
وجهان قد يقال بالوجوب لتعين احد فردي الواجب التخييري بايجاد المانع عن الاخر حيث انه بالعقد اللازم صار متعلقا لحق الغير فيجب الوفاء
به وترك الفداء تفويت له وفيه ان وجوب الوفاء عليه لا يقتضي وجوب حفظ الموضوع ومنع الغير عن الاخذ بحق سابق مع الامكان لان معنى وجوب الوفاء
عليه ليس الا ان لا يرفع يده بنفسه عن هذا العقد لا ان يمنع الغير عن التصرف فيه لو كان لهم حق سابق يقتضي ذلك وقد يقال ايضا بان نفس
الرهانة بنفسها ظاهرة في اختيار الفداء فيجب عليه الفداء لاختياره ذلك ودليله عليه فعله وفيه بعد تسليم الدلالة انه لا ملزم له بذلك لان
مجرد الالتزام ولو بالقول لا يعينه فله الرجوع عما التزم به ونظيره بما لو التزم بالفداء بعد المطالبة وتلف العبد بعد ذلك في غير محله لظهور الفارق
بين المقامين ويمكن ان يوجه ذلك بما سنذكره في المسئلة الاتية من امكان دعوى استفادة الالتزام من الراهن بحفظ الرهن للمرتهن من عقد الرهن عرفا
فيثبت له حق عليه هو يقتضي ذلك فان تم ما ذكرنا من الاستفادة فهو والا فالاوجه عدم الوجوب ولو رهن ما يسرع اليه الفساد قبل الاجل فان
كان مما يمكن اصلاحه بتجفيف ونحوه صح الرهن بلا اشكال لوجود المقتضي وعدم المانع فهل يجب على الراهن الاصلاح بمعنى ان المرتهن يستحق مطالبته
منه ام لا بل ليس عليه الا الحكم التكليفي فيما لو كان الحفظ واجبا مع قطع النظر عن كونه رهنا كنفقة الحيوان مثلا فعلى هذا ليس للمرتهن الزامه بذلك
بل يباشر الاصلاح بنفسه لو اراد استيفاء حقه والا فلا فيه وجهان اوجههما الاول بل الظاهر انه من المسلمات عندهم من دون تردد فيه ووجهه
قضاء العرف بذلك فيما لو رهن ما يتوقف بقاؤه على النفقة كالحيوان مثلا وكذا ما يحتاج بقاؤه الى زمان الاستيفاء الى مصارف جنات المركز في
اذهانهم ان ليس المصارف فيما يحتاج الى المصارف على من يتخذه رهنا بل هو على مالكه كسائر امواله على النحو المتعارف فمتى اوقعوا العقد عليه يصير
هذا في قوة الاشتراط عليه في متن العقد فيصير المرتهن بذلك ذا حق عليه فله المطالبة بحقه فيما اذا كان بقاؤه بحسب العادة يتوقف على المخارج مما لا
اشكال فيه واما فيما لو طرء ما يفسده في اثناء الاجل وكان مما يمكن اصلاحه فجواز اجباره عليه لا يخلو عن اشكال وان كان ظاهرهم التسالم على ذلك
ايضا ولعله لدلالة الرهن عرفا على التزام الراهن بحفظه بقدر الامكان حتى يتمكن المرتهن من استيفاء دينه منه عند حلول الاجل وليس بالبعيد
فيما امكن اصلاحه واما فيما لم يمكن ذلك فان شرط بيعه وجعل ثمنه مكانه في استيفاء الدين منه جاز لحصول المقصود من الرهن بهذا الشرط فيبيعه
الراهن ويجعل ثمنه بمنزلته فان امتنع اجبره الحاكم وان تعذر باعه المرتهن دفعا للضرر وجمعا بين الحقين وان لا يشترط ذلك بطل الرهن لفوات
المقصود منه سواء شرط عدم البيع او اطلق الرهن لو لم نقل بظهوره في اشتراط البيع عند الحاجة صونا للفعل عن اللغو والا فيرجع الى القسم الاول و
احتمال صحة الرهن في الفرض لحكم الشارع بالبيع فيحصل به المقصود من الرهن مدفوع بان الحكم انما هو بعد تحقق الموضوع المعتبر في ماهيته امكان
استيفاء الدين منه فلا يعقل تصحيح الموضوع بالحكم وقيل يصح الرهن ويجبر على بيعه اتكالا على الاحتمال المذكور وقد عرفت ضعفه وان

يجوز رهن العبد الجاني ولو كان عمداً

رهن ما يسرع اليه الفساد مع شرط بيعه جاز

وهذا

وهل يصح رهن ما يفسد قبل الاجل بلا شرط بيعه

ظاهر المصنف ومن عبر كعبارته عدم اعتبار امر آخر في صحة الرهن عدى الشرائط الاربعة المذكورة لكن عن القواعد لا يصح رهن المجهول بل عن الخلاف نفي الخلاف
عن عدم صحة الرهن فيما في الحق بل قيل ظاهره نفيه بين المسلمين الى غير ذلك مما يدل على ان اعتبار المعلومية في الجملة مما لا اشكال فيه عندهم وقد عرفت
ان عبارة المصنف ره قاصرة عن افادة اعتبارها ودعوى استفادتها من قوله يصح بيعه لكونها شرطا في صحة البيع ظاهرة الفساد اذ ليس هذا سوقا لبيان
انه يعتبر في صحة الرهن وانعقاده كلما يعتبر في البيع والا لزم ان لا يصح رهن المكيل والموزون الا بالكيل والوزن مع انه لا يحتمل ارادة مثل ذلك من العبارة
بل المراد من هذا الشرط انه يعتبر في صحة الرهن ان يكون قابلا للبيع في حد ذاته حتى يمكن استيفاء الدين منه لا انه يجب ان يكون شرائط صحة البيع متحققة حال
انعقاد عقد الرهن كما لا يخفى ثم ان الوجه في اعتبار هذا الشرط هو عموم نفي الغرر لان رهن ما في الحق لو لم يعلم جنسه غرر فيجب معرفتهما حتى يصح الرهن ولكن
يمكن ان يناقش في العموم بحيث يعم الرهن الذي ليس من العقود المغابنية حقيقة كالهبة فعلى هذا يصح رهن المجهول مطلقا ثم يعتبر فيه ان يكون معلوما بوجه
من الوجوه حتى يمكن تعلق القصد به مثلا لو علم بان في الحق شيئا متمولا في الجملة يصح جعله رهنا مطلقا وهذا المقدار من المعرفة لا يكفي في الصحة لو اعتمدنا
في الاشتراط على عموم نفي الغرر نعم لا يخفى ان اتصاف المعاملة بكونها غررية مما يختلف بالاضافة الى انواع المعاملات بنظر العرف مثلا لو بيع ما لا يعلم
كيله ووزنه وكان مما يكال ويوزن يقال عرفا ان البيع غرري بخلاف ما لو رهنه او اجره مثلا لمائدة فلا يقال انها غررية وهذا واضح ولذا لو بنينا
على اعتبار العلم باوصاف العين المرهونة بدليل نفي الغرر لا نلتزم ببطلان الرهن بكل جهالة يبطل لاجلها البيع كما في صورة الجهل بالمقدار وغير ذلك فافهم

الفصل الثالث

في الحق الذي يجوز اخذ الرهن عليه هو كل دين ثابت يتحقق حال انعقاد الرهن في الذمة كالقرض وثمن المبيع والاجرة وغيرها ف
يتفرع على ذلك انه لا يصح الرهن فيما لم يحصل سبب وجوبه كالرهن على ما يستدينه وعلى ثمن ما يشتريه وفي الجواهر بلا خلاف اجده بيننا بل في التذكرة وجامع
المقاصد الاجماع عليه ووجهه ان مفهوم الرهن المعبر عنه بالفارسية «بكرو كرفتن» لا يتحقق في الخارج الا بان يكون للمرتهن عند الراهن شيء في
كان في ذمته او على عهدته على اشكال في الاخير كما ستوضحه ان شاء الله لا لان الاستيثاق بمال الراهن عما ليس على عهدته فعلا غير معقول ضرورة
تعقل نحو من الاستيثاق بحبس ماله او اخذ الكفيل منه لئلا يسرق من امواله الذي ليس فعلا تحت يد الراهن فيحصل له بذلك مرتبة من الوثوق بانه
الى امواله التي تحت يده ولكن من المعلوم ضرورة لمن راجع وجدانه ان المتبادر من الرهن مفهوم اخص من مطلق الاستيثاق بهذا النحو بمعنى انه ليس كل
استيثاق رهنا بل المتبادر منه ان يكون بحذاء حق ثابت اذ لا نعقل من مفهوم الرهن الا حبس شيء من مال الراهن بدلا عما له عنده حتى يسهل عليه
استيفاء ماله عنده فهو اشبه شيء بالمقاصة فكما لا يعقل التقاص قبل استقرار الحق كذلك الرهن عليه واما الاطلاقات العرفية في بعض المقامات
كما في المثال المذكور فهي مبنية على ضرب من التاويل والمسامحة وليس على حقيقته وهذا مما لا خفاء فيه بل الظاهر انه لا يلتزم احد بتحقق الرهن حقيقة قبل
استقرار الحق على الراهن وانما ذهب من ذهب الى الجواز في مسئلة الرهن على ما يستقرضه وثمن ما يشتريه كما عن ابي حنيفة وبعض وجوه الشافعية الى انه
يصير رهنا بالقرض والبيع فهو مراعى الى ان يتحقق الحق وكيف كان فالظاهر ان هذا مما لا اشكال فيه وانما الاشكال في قصر الحق الذي يجوز اخذ الرهن
عليه بالدين كما هو ظاهر المصنف وصريح المحكي عن آخرين بل ربما ينسب الى الاكثر المقتضي لبطلان الرهن على الاعيان المضمونة مطلقا وهو باطلاقه
مشكل بل الاقوى في الاعيان المضمونة باليد صحة الرهن عليها دون المضمونة بالعقد وضمان درك المبيع توضيح المقام انك قد عرفت ان ماهية
الرهن يتوقف تحققها على ثبوت شيء يحاذيها فلا يعقل اخذ الرهن على ما هو ثابت تحت يده من الاجنبي لاحتمال انه سيسرق فتح نقول الشيء الثابت
عند الراهن اما ان يكون كليا على ذمته كالدين فلا اشكال في جواز اخذ الرهن عليه بل لعله القدر المتيقن من شرعيته وهو مورد الصورة واما ان
يكون عينا خارجية تحت يده حقيقة او حكما بان يكون ضامنا عليه اما ضمان العقد او درك المبيع فعلى فرض الالتزام بجواز اخذ الرهن عليه فلا بد
من ارجاعه الى احد هذين القسمين لما ذكرنا من عدم معقولية اخذ الرهن على ما لا ارتباط به فعلا بان لا يكون في ذمته ولا يكون عينه تحت
يده او يكون خسارته عليه فان العين الخارجية اما ان تكون مضمونة عليه ام لا اما ما لا يكون ضامنا عليه بان كانت بيده بالامانة فلا اشكال بل لا خلاف
في عدم صحة اخذ الرهن عليه ضرورة ان يد الامين يد المالك فكما لا يجوز اخذ الرهن على ما هو تحت يده كذا لا يجوز اخذه على ما وضعه غيره وسلطه
في حفظه ومجرد كونه عنده لا يكون منشأ لجواز حبس ماله بحذائه مع انه لا حق له عليه بسببه وكونه مكلفا بالاداء والرد اليه لا يوجب ثبوت حق له عليه ضمانا
في المقام عليه الا مجرد الحكم التكليفي بفعل الاداء وهو لا يوجب جواز اخذ الرهن على جميع الافعال الواجبة كالصلوة والصوم وكون متعلقه مالا لا يوجب
الفرق بعد ان لم يكن عليه الا الفعل واحتمال التعدي والتفريط لا يوجب ثبوت حق له عليه فعلا حتى يصح اخذ الرهن عليه فليس هذا الاحتمال الا كاحتمال
السرقة في امواله هذا كله مع عدم امكان الاستيفاء الذي هو من مقومات الرهن اذ مع بقاء العين وتمكنه من ايصالها ليس له الا مطالبة شخص العين
وعند التعذر لا شيء عليه فلا يمكن الاستيفاء من الرهن بوجه من الوجوه وامكانه على فرض التعدي والتفريط غير مجد لان الفرض غير حاصل كما هو المفروض
فالرهن عليه حقيقة رهن على ما يحتمل تحقق سبب صحته فيما بعد واما نفس احتمال التعدي والتفريط فقد عرفت انه ليس شيئا الا كالجائز فيما في يده باحتمال
السرقة اذ لا فرق بين المقامين بعد فرض كونه امينا وكون يده عليه باذنه ووكالته واما ما يترائى من الاطلاقات العرفية فقد ذكرنا انه مبني على
نحو من المسامحة والتاويل واما الاعيان المضمونة فاما ان يكون ضمانها ثابتة بقاعدة اليد او بالعقد والضمان العقدي اما ضمان الدرك او غيره مثل
ضمان المبيع قبل قبضه او الضمان المتحقق في زمن الخيار على من لا خيار له اما القسم الاول فالاقوى فيه جواز اخذ الرهن عليه ودعوى ان الضمان المستفاد

هل يعتبر معلومية المرهون وما هو دليل اعتبارها

في الحق الذي يؤخذ له الرهن

في الرهن على الاعيان المضمونة باليد

الرهن على الاعيان المضمونة

عليه وانجاز اخذ الرهن

الرهن للضمان بقاعدة اليد

من تولية على اليد ما اخذت ليس مجرد الحكم التكليفي باداء العين مادامت باقية ومثلها او قيمتها حال تلفها بل المستفاد منه نحو من التعهد والالزام المقتضي لخروجه عن عهدة العين برائتها فما دامت العين باقية يقتضي ذلك التعهد رد شخص العين وعند تعذره دفع ما هو اقرب الى التالف نفس التعهد والالزام بنفسه امر اعتباري له نحو وجود عند العقلاء نظير الذمة بل الذمة في الحقيقة ليست الا نحو تعهد والتزام فمعنى ان له على ذمة عمرو الفا ان عمرا ملتزم بادائه ولا نعني به اللزوم الشرعي او الحكم العرفي بل المقصود ان المديون متعهد بالدين الكلي فكانه تضمنه والصقه على نفسه فعليه عند مطالبة الدائن ان يدفعه اليه وهذا المعنى وان كان لا تأصل له في الخارج الا ان له نحو ثبوت واعتبار لدى العقلاء يتصفون به مالكه ذا مال وهذا النحو من الثبوت هو المصحح لتحقق مفهوم الرهن بالنسبة اليه وعلى هذا فنقول ان ما هو ملاك صحة الرهن في الدين اعني التعهد متحقق في المقام على نحو اكمل لانه تعهد برد المال الخاص بخصوصيته الشخصية وقد عرفت ان معنى التعهد الالزام برد العين مع التمكن ومع التعذر رد ماليته وما هو اقرب الى نفس العين وهذا المعنى مصحح لاخذ الرهن وتحقق مفهومه والحاصل ان ملاك تحقق ماهية الرهن على ما نتعقله من مفهومه هو ان يكون للمرتهن على الراهن مال مرتبط به منقطع عن المالك بحيث يكون غرامته عليه كما لو كان عينه تحت يده غصبا فانه على هذا التقدير يصح له اخذ بدل الحيلولة والمقاصة من ماله فيما باخذه بدلا الا ان رضيا بان يكون محبوسا عنده ان رد عينه اليه الى راس شهر فهو والا فهو مسلط على استيفاء حقه منه يصير رهنا على ما يستفاد من مفهومه عرفا فيشمله عموم وجوب الوفاء بالعقد مضافا الى عموم سلطنة الناس على اموالهم وخصوص الادلة الدالة على جواز اخذ الرهن ولزومه و هذا بخلاف الامانات فان المال فيها ليس مرتبطا بالامين هذا النحو من الارتباط بل يده في الحقيقة يد المستأمن فليست يده منقطعة عنه فكيف يحبس مال الغير بحذائه مع انه في الحقيقة تحت يده كما عرفت واما الضمان بالعقد اما القسم الثاني منه وهو ضمان التلف قبل القبض ونظائره فقد يقال بجواز اخذ الرهن عليه كما هو المحكي عن بعض كتب العلامة وغيره نظرا الى كونه نظير ضمان اليد في الحكم لان البايع ملتزم بخسارته ومتعهد بايصاله اليه مع وجوده وعند التعذر يجب عليه دفع بدله المعين وهو الثمن المسمى ولكن يضعفه ان الضمان في المقام ليس على حقيقته اعني من قبيل الالزام والتعهد بايصال شيء حتى يثبت به له حق عليه بل حكم شرعي تعبدي بانفساخ البيع ووقوع التلف من كيس البايع فيرد الثمن المسمى لكونه بنفسه ملكا للمشتري لا لكونه غرامة عن التالف والا لكان الواجب عليه دفع المثل والقيمة دون المسمى كما يقتضيه قاعدة الضمان ويشير الى هذا المعنى ما يستفاد من الاخبار وكلمات علمائنا الاخيار من ان تلف المبيع قبل قبضه من مال بايعه وكذا التلف في زمان الخيار ممن لا خيار له كما لا يخفى واما ضمان الدرك فالظاهر عدم جواز اخذ الرهن عليه لما عرفت من توقف تحققه عرفا على ثبوت شيء بحذاء الرهن للمرتهن على الراهن وهو في الفرض منتف لانتقال كل من العوضين الى الآخر في مرحلة الظاهر فلا يجوز للمشتري اخذ الرهن على الثمن لكونه ملكا للبايع فلا يعقل الرهن عليه ولا على المبيع لوصوله اليه وكونه في يده على ما هو المفروض واما تعهده بالخروج عن عهدة الثمن لو خرج المبيع مستحقا للغير فهو ليس امرا ثابتا يصح اخذ الرهن عليه اذ ليس هذا الا الالزام بالرد عند ظهور الاستحقاق المنافي لاصالة الصحة فليس عليه قبل ظهور الاستحقاق تعهد فعلي بارجاع المال الى المشتري حتى يصح اخذ الرهن عليه نعم بعد ظهور الاستحقاق له ذلك الا انه يرجع الى القسم الاول اعني الضمان باليد كما لا يخفى ثم انه قد يتصور الرهن التعليقي في الفرض لو قلنا بجواز التعليق في مثل المورد وعدم اعتبار التنجيز في العقود مطلقا بان رضيا بكونه رهنا على الثمن لو كان المبيع مستحقا للغير فيتحقق ماهية الرهن حقيقة لو كان التقدير محققا في الواقع ولكن لا يترتب عليه في مرحلة الظاهر اثر الرهانة لكونه منافيا لاصالة الصحة بل يتبع مراعى الى ان ينكشف الحال فان ظهر ان المبيع كان مستحقا للغير يعلم انه كان رهنا من اول الامر لضمان اليد والا فلا ويصح للراهن التصرف فيه بما يشاء قبل ظهور الاستحقاق لعدم كونه رهنا في مرحلة الظاهر كما لا يخفى ثم على تقدير الصحة في الفرض مطلقا هل يمتد الرهانة الى ان ينكشف الحال ويعلم عدم كونه مستحقا للغير او يكفي حصول الامن من الاستحقاق فينفسخ الرهانة ويجوز للبايع التصرف فيه وجهان وعلى تقدير كفاية الاطمينان لو عاد الاحتمال يعود الرهانة من دون حاجة الى عقد جديد اذ لا نعني بالانفساخ انفساخا حقيقيا بل المقصود انه يعامل معاملة الانفساخ فاذا عاد الاحتمال يتبين خطاء مستند الامنية ويعلم ان الرهانة كان باقيا من اول الامر من دون انفساخ حقيقي ثم انه قد ظهر مما قررنا انه يعتبر في تحقق مفهوم الرهن من ثبوت حق فهل يعتبر ان يكون الحق الثابت مقدما على الرهن فلا يكفي ايجادهما دفعة كما لو اقترن سبباهما بان يقول البايع مثلا بعتك العبد بالف ورهنتك الدار بها او رهنتها فيقول المشتري قبلتهما ام لا يعتبر ذلك بل يصح الرهن في المثال فيه وجهان من توقف تحققه مفهوما على الحق وهو لا يتحقق الا بتمام سببه ومجرد الايجاب لا يكفي في ثبوت ما يحاذي الرهن فيقع ايجاب الرهن لغوا لعدم وقوعه في محل قابل والاجماع المدعى على ان ما هو شرط في العقد شرط في جميع اجزائه ومن ان تحقق الرهن في الخارج ووقوع اثره وان كان متوقفا على ثبوت شيء على الراهن واقعا الا ان انشائه وايجابه بسببه من حيث انه سبب لا يتوقف الا على اعتقاد الثبوت وجعل الثبوت اولا لا الثبوت الواقعي فانشاء البيع اولا يكفي في انشاء الرهن على الالف الذي وجب على الراهن بانشائه وان لم يلزم عليه ذلك الا بالقبول ففي حقيقة القبول كان قال قبلت البيع و الرهن بل لو قال قبلتهما يؤثر ولا يخفى عليك ان القول بالصحة انما هو فيما لو تاخر ايجاب الرهن عن ايجاب البيع وكذا قبوله يعتبر ان لا يكون مقدما على قبول البيع والا يصير من قبول الرهن على ما يستعرضه وقد عرفت الاجماع على بطلانه واما الاجماع المدعى في المقام فاثبات عمومه بحيث يعم المورد مع كون المسئلة بالخصوص خلافية مشكل فعلى هذا لا يخلو الوجه الاخير عن قوة ونظيره بيع الوارث ما يرثه في اثناء الصيغة قبل تمامها وكذا بيع

لا يملكه ثم ملكه في الاثناء كالخمر اذا صار خلا يمكن منعه بابداء الفارق اما اولا فلعدم ثبوت الاجماع في مسئلة البيع وعلى فيما نحن فيه ثانيا فبالفرق بين الشرائط فمنها ما يستفاد من دليله ونحو اعتباره انه يعتبر في تاثير العقد المشروط بالشرط الفلاني وقوعه في محل متصف بوصف خاص مثلا يستفاد من دليل اعتبار الملكية في البيع مثل لا بيع الا في ملك انه يجب ان يقع على ما هو مملوك فلا بد من تحقق الملكية قبل البيع ولو آناما حتى يقع البيع في الملك ومنها ما ليس كذلك بل غاية ما يستفاد انه يتوقف ترتب اثره وتحققه في الخارج عليه كما نحن فيه فان ثبوت حق واقعي في الخارج انما يتوقف عليه تحقق الرهن في الخارج بمعنى انه يعتبر في تحقق الرهن في الخارج ان يكون مقترنا بحق يحاذيه اما تقدم هذا الحق على الرهن وجودا فلا هذا في الرهن الخارجي الذي هو اثر الرهن الانشائي واما الرهن الانشائي فلا يتوقف على ثبوت الحق واقعا بل يكفي فيه اعتقاد الثبوت او جعل الثبوت كما لا يخفى ويتفرع ايضا على اعتبار ثبوت ما يحاذي الرهن انه لا يصح الرهن على ما حصل سبب وجوبه ولكن لم يثبت به في الذمة شيء فعلا كالدية قبل استقرار الجناية ولا يخفى عليك ان الالزام بعدم ثبوت شيء على الجاني قبل انتهاء حالها وكونها كان لم تكن الا في مجرد ايجاد السبب مع ان الجناية قد تحققت في الجملة في غاية الاشكال اذ مجرد كونها في عرضة التبدل لجناية اخرى وما يزداد لا يقتضي وقوع ما وقع لغوا غير مؤثر في شيء الا ان يقال انه ربما يظهر من بعض فروعاتهم المذكورة في كتاب الحدود جواز القصاص قبل الانتهاء مع ان الحكم فيه لعله اشكل على ما يتراءى في بادي النظر من الالتزام بجواز اخذ الدية قبل الانتهاء في الموارد التي تثبت فيها الدية نعم فيهما اشكال ولعله هو الذي الجأهم الى ما ذهبوا اليه من عدم الثبوت قبل الاستقرار من ان الظاهر من النص والفتوى بل العرف ايضا اسناد الدية الى ما ينتهي اليه الجناية لا الى ما يحصل به اصل الجناية ولو كانا متماثلين في الدية ايضا كقطع اليد المنتهي الى القتل فان الظاهر منهما استحقاق دية القتل لا القطع فلو كان القطع مؤثرا في ثبوت الدية لوجب ان يقع القتل لغوا لئلا يلزم توارد علتين مستقلتين على معلول شخصي او يثبت بكل منهما دية غير ما يثبت بالآخر وكلاهما فاسدان على ما هو مقتضى النص والفتوى فيتعين ان يكون الدية لخصوص القتل ووقوع القطع لغى ومراعى حتى ينتهي حاله ويمكن الذب عن الاشكال بان التاثير شيء والاسناد شيء آخر ولا امتناع في ان يكون كل جزء من الجناية مؤثرا في ثبوت الدية بمقداره فيكون استقرار الدية على عهدة الجاني تابعا لاستقرار الجناية بمعنى انه تحدث في الذمة شيئا فشيئا كاصل الجناية ومع ذلك لا مانع من اسناد مجموع الدية الى ما تنتهي اليه ففي المثال المذكور ثبوت الدية انما هو بالقطع واما اسنادها اليه فانما هو ما لم ينته الى القتل واما بعد الانتهاء فحيث تمام بعينها تستند الى القتل وان شئت قلت ان الاسناد الى القطع انما هو ما لم يسر واذا سرى يكشف عن كونها دية القتل لا القطع اعني دية منسوبة الى القتل لا حادثة بسبب القطع هذا فيما توافقت دية الجناية مع ما تنتهي اليه جنسا مما لا اشكال في تصوره والالتزام به واما اذا اتحدا فيشكل ذلك الا ان يقال بان الجناية اثرت في اثبات القدر المشترك بين الخصوصيتين بحسب القيمة والمالية واما خصوصيتها الشخصية فيتعهد ثبوتها بعد كونها تماما سرى الى غيرها او لا بعد فيه فافهم وتامل ويجوز الرهن على قسط كل حول بعد حلول الحول واما قبله فلا يجوز في دية الخطاء لعدم تعين المستحق عليه عدم انضباطه قبله اما الدية في شبه العمد فيصح اخذ الرهن عليها لكونها على الجاني وان كانت مؤجلة لانها كاجل الدين الذي يصح اخذ الرهن عليه والله العالم وكذا لا يجوز الرهن على مال الجعالة قبل الرد لعدم استحقاق المجعول له المال قبل العمل وقد ظهر مما ذكرنا انه يجوز الرهن عليه بعده لاستقرار الجعالة على ذمته بفعله وكذا مال الكتابة ولو قيل بالجواز فيه كان اشبه في المسالك الكتابة ان كانت مطلقة فهي لازمة اجماعا فيجوز الرهن على مالها بغير خلاف وان كانت مشروطة فعند الشيخ وجماعة انها جائزة من قبل العبد فيجوز له تعجيز نفسه فلا يصح الرهن على مالها لانتفاء فائدة الرهن وهي التوثق اذ للعبد اسقاط المال متى شاء ولانه لا يمكن استيفاء الدين من الرهن لانه لو عجز صار الرهن للسيد لانه من جملة مال المكاتب والاقوى المشهور من لزومها مطلقا كالمطلقة لعموم الامر بالوفاء بالعقود فيتحقق الفائدة ويصح الرهن على مالها ولو قلنا بجوازها لا يمنع الرهن كالثمن في مدة الخيار وعلى ما قررناه فاطلاق المصنف ره حكاية المنع اولا ثم حكمه بالجواز مطلقا ثانيا غير جيد انتهى اقول ما افاده قده في غاية الجودة والمتانة والقوة وان كان قد يتامل في اصل مال الكتابة هل هو حق ثابت في ذمة العبد فكان العبد اشترى نفسه بالعوض المعين الذي في ذمته فيكون من قبيل المعاوضات ام لا ذمة للعبد ولا تعهد اصلا بل هو الزام من المولى فيكون الكتابة الزاما بحريته باداء ما الزمه به فعلى مقتضى الشارع فعلى هذا ليس في ذمة العبد حق ثابت حتى يجوز اخذ الرهن عليه سواء كانت الكتابة مطلقة او مشروطة ولعل المصنف ره لذا اطلق المنع اولا ثم بعد البناء على كونه من القسم الاول لا اشكال في جواز الرهن عليه بقسميه وما ذكره المانع من الوجهين ضعيف ظاهر خصوصا الاخير لجواز ان يكون الرهن غيره باذنه كما لا يخفى ولا يصح الرهن على ما لا يمكن استيفائه من الرهن كالاجارة المتعلقة بعين الموجر مثل خدمته امعينا وجه ظاهر ويصح فيما ثابت في الذمة كالعمل المطلق لامكان استيفائه من ثمن الرهن عند التعذر ولو رهن على مال رهنا ثم استدان آخر وجعل ذلك الرهن عليهما جاز وعلله في المسالك بعدم المانع منه مع وجود المقتضي فان التوثق بشيء لشيء آخر لا ينافي التوثق لآخر به خصوصا مع زيادة قيمته على الاول لا بشرط فسخ الرهن الاول ثم تجديده لهما بل بضم الثاني بعقد جديد ويجوز ذلك ايضا بان يرهن على المال الواحد رهنا آخر فصاعدا وان كانت قيمة الاول تفي بالدين الاول لجواز عروض مانع من استيفائه منه ولزيادة الارتفاق اه اقول اما الحكم في عكس المسئلة فالظاهر انه مما لا اشكال فيه لما ذكره قده واما اصل المسئلة فالامر فيه مع عدم فسخ الاول وجعله رهنا لكليهما في غاية الاشكال سواء كان الدين المتجدد لنفس المرتهن او لثالث لان الحق كما حق في محله مرتبة ضعيفة من الملكية فكما انه لا يعقل كون عين خارجي بتمامه ملكا لشخصين بان يكون كل منهما مستقلا في

ملكيته وكذا توارد سببين مستقلين لنقل شيء واحد من شخص واحد كذلك هذا الحق الواحد الشخصي المتحقق لشخص واحد بسبب لا يقبل التكرر وبعد ذلك لذلك الشخص بسبب آخر الا ان ينفسخ الرهن الاول ويجعل رهنا بازاء المجموع وكذا جعله بسبب آخر لشخص آخر ايضا غير معقول وتنظيره بالوجه رهنا للكلي بما من اول الامر بسبب واحد في غير محله لانه بمنزلة البيع من شخصين من اول الامر بسبب واحد ولا محذور فيه فيملكانه معا على نحو الاشاعة فكذا ما نحن فيه الا ان الاشاعة في نفس الحق غير متصورة ولكن يترتب عليه آثارها بالنسبة الى ثمنه بعد البيع واما رهنه لحقين مستقلين فبمنزلة البيع من شخصين مستقلين على نحو التوارد وهو غير معقول وتوهم ان بقائه بتمامه رهنا حتى يؤدي الدين بتمامه سواء كان الدين من شخص او من شخصين مما يقرب المطلب بدعوى ان كونه كذلك كاشف عن كونه بتمامه رهنا لكل جزء من الدين على الاستقلال والا فلا معنى لكونه كذلك بل القاعدة تقتضي انفكاكه بحسب ما يؤدى من الدين فقد حاكم بما ذكرنا وقابليته لوقوعه عن المتعدد فلا فرق بين ان يكون هذا بعقد واحد او بعقود متعددة وليس في الحقوق مزاحمة حتى يمتنع اجتماعها كالملكية اذ ليس قضيته كونه محبوسا للشيء استيلاء المرتهن على التصرف فيه تمام الاستيلاء حتى ينافي حبسا آخر فكما انه يجوز ان يكون محبوسا للشيء كذلك يجوز ان يكون بتمامه محبوسا للاشياء وهذا المعنى محقق في رهن واحد بالنسبة الى اجزاء الدين كما عرفت مدفوع بان كونه باقيا على رهنيته الى ان يؤدي الدين بتمامه ليس من لوازم كونه رهنا على كل جزء بالاستقلال الذي قد منعنا تعقله وانما هو من آثار جعله رهنا للمجموع بعد فرض المجموع شيئا واحدا على ما يقتضيه المتفاهم العرفي من اطلاق الرهن على الشيء فمعنى كونه رهنا على العشرة كونه محبوسا للعشرة الى ان يوفي العشرة ومعلوم ان وفاء العشرة لا يتحقق في الخارج الا بوفاء تمامها ولا يقتضي هذا انحلاله الى رهون متعددة بتعدد الاجزاء وهذا ظاهر ثم لو ظهر من حاله انه جعله رهنا للمجموع بملاحظة اجزائه بان ينفك منه بالمقابلة الى ما يؤدى فيتبع الحكم جعله كما انه لو جعله رهنا للمجموع بملاحظة ارتباط ما يؤدى منه كما يكون رهنا للعشرة الى ان يؤدى منها شيئا فينفك بالدرهم الاول ولا يخفى ان شيئا من هذه المعاني لا ينافي المدعى في اثبات دعويه واما الكلام في ان هذه المعاني ايها اظهر من اطلاق الرهن فقد عرفت منا استظهار المعنى الاول بمساعدة افهام العرف المنبعثة عن اغراضهم الغالب توهمها في الخارج في باب الرهن والا فلعل المعنى الثاني اوفق بظواهر اللفظ وليس الكلام في شيء منها مجازا حتى يتمسك في نفيها باصالة الحقيقة وتعيين بعضها بالعموم لان مدار الانصرافات العرفية كما لا يخفى واما ما ذكره من ان كونه محبوسا لشيء لا يمنع عن كونه محبوسا لآخر ففيه ان هذا هو المعنى الذي لا نتعقله لانه ان كان السبب الاول تاما في محبوسيته بتمامه لا يعقل ان يؤثر السبب الثاني في محبوسيته في شيء الا بابطال السبب الاول وجعل المسبب مستندا عن نفسه او عن كليهما بان يكون كل منهما جزء السبب ان لم يكن مستقلا مع انه خلاف الفرض لا يجدي اذ لا يمنع امكان صيرورته رهنا لشيئين لا على نحو الاستقلال فافهم والله

الفصل الرابع في الراهن

ويشترط فيه ما يشترط في البيع من كمال العقل فلا يصح من الصبي والمجنون ولو مع الاجازة وجواز التصرف فلا يصح من السفيه والمملوك بمعنى انه يقف على الاجازة والاختيار فلا ينعقد مع الاكراه صحيحا الا انه لو تعقبه الرضا يصح لو لم يخرج بالاكراه عن قصد اللفظ وقد عرفت الحكم في جميع هذه الفروعات مفصلا في باب البيع فلا نطيل بالاعادة ويجوز لولي الطفل رهن ماله اذا افتقر الى الاستدانة ونحو ما مع مراعاة المصلحة كان يستهدم عقاره فيرمه او يكون له اموال تحتاج الى الانفاق لحفظها من التلف او الانتقاص فيرهن بذلك ما يراه من امواله اذا كان استبقاؤها اعود بحال الطفل فضابط جواز الرهن كونه اعود بحال الطفل من البيع وسائر التصرفات في نظر الولي

الفصل الخامس في المرتهن

ويشترط فيه ايضا ما يشترط في الراهن من كمال العقل وجواز التصرف والاختيار على حسب ما عرفت لكن الظاهر انه لا بأس بقبول السفيه والمفلس الارتهان الذي ليس بمستحق على المديون بشرط ونحوه اذا كان الدين منه قبل الحجر ولعل المراد من العبارة ما لا يشمل هذا الفرض ويجوز لولي اليتيم اخذ الرهن له بل ربما يجب ذلك ولعل المراد من الجواز في العبارة معناه الاعم ولا يجوز ان يسلف ماله الا مع ظهور الغبطة له كان يبيع بزيادة عن الثمن الى اجل فيجوز حينئذ وضابطه ايضا كونه اصلح بحال الطفل ولا يجوز له للولي اقراض ماله اي الطفل اذ لا غبطة في ذلك نعم قد يتفق الغبطة في الاقراض كما لو خشي على المال من غرق او حرق او نهب وما شاكله جاز له اقراضه واخذ الرهن عليه ولو تعذر اي الرهن اقتصر على اقراضه من الثقة غالبا ولا يخفى عليك انه ليس لهذه الفروع حد مضبوط بل الامر في جميعها منوط بنظر الولي فيما يراه مصلحة للطفل بمقتضى الموارد الخاصة الجزئية التي تختلف فيها الحكم والمصالح وليس على الفقيه تعيين مواردها والله العالم

واذا اشترط المرتهن الوكالة في العقد لنفسه او لغيره او وضع الرهن على يد عدل معين في الجواهر بلا خلاف بل عن الغنية الاجماع عليه لعموم المؤمنون عند شروطهم واوفوا بالعقود وخصوص ما دل على الرهن الشامل لهذا الفرد ولزم فلم يكن للراهن فسخ الوكالة على تردد توضيح المقام ان اشتراط الاذن في البيع مثلا في عقد الرهن يتصور على وجوه احدها اشتراط ان يوكله بعقد مستأنف ولا اشكال في صحة هذا الشرط واما التفريعات المترتبة عليه فسيأتي ثانيها اشتراط النتيجة اعني كونه وكيلا عنه من دون حاجة الى الايجاد بسبب آخر وراء عقد الرهن وهذا ايضا لا اخفاء في صحته بناء على جواز شرط النتيجة كما هو الاظهر في غير ما يتوقف حصوله على اسباب موظفة كالنكاح والطلاق مثلا ثالثها مجرد اشتراط كونه مرخصا ومأذونا في البيع هذا اذا قلنا بان الوكالة عقد مركب من الايجاب والقبول مغايرة لمطلق الاذن والترخيص كما هو الاظهر والا فلا يكون هذا وجها ثالثا ولا اشكال في جواز هذا الشرط وصحته ايضا رابعها شرط الاستيلاء والولاية في البيع من دون ان يكون بيعه بعنوان النيابة بل بان يكون له حق البيع يكون هو بنفسه مستقلا في ذلك من دون ان يقصد كونه عنه وهذا بحسب الظاهر ايضا مما لا بأس بالالتزام بصحته وان لم نقل بجواز جعل الولاية للغير مطلقا ولو في ضمن عقد لازم كما لو جعل له الولاية في تطليق زوجته او تزويج ابنه او بيع داره او التصرف في امواله بما يشاء الا انه في مثل ما نحن فيه مما صار متعلقا لحق الغير بحيث ضعف سلطنته عليه لا محذور في الالتزام به

كما انه لو جعله من

او بقصد منه

واصلاحه

قضاء دليل وجوب الوفاء بالعقد والشرط به وكيف كان فلو شرط الوكالة سواء شرط العقد او كونه وكيلا فالظاهر انه لا ينعزل بالعزل اذ الظاهر من حال المتعاقدين ان ليس مقصودهم مجرد ايجاد وصف الوكالة في الخارج حتى لا ينافيه عزله بعد الايجاد بل غرضهم تحقق الوصف الخارجي مستمرا الى زمان البيع فالعزل ينافي المقصود الذي بنوا عليه لا انه يشمل ما ذكر لعله ملتزم بعد جواز الاخذ بخيار المجلس او الحيوان مثلا فيما لو شرط في ضمن عقد لازم بيع حيوان مثلا فيجب عليه البيع ولا يجوز له الفسخ في المجلس لكونه منافيا لما هو مقصود وليس معنى عدم الجواز مجرد الحكم التكليفي بل المقصود عدم نفوذه وعدم امضاء الشارع فسخه ودعوى ان امضاء الفسخ ينافي امضاء الشرط الذي مقتضاه عدم وقوع الفسخ على ما هو الظاهر من مراد الشارط والمفروض ان الشرط مضي شرعا فيلغو الفسخ بعده هذا ويمكن ان يفرق بين ما نحن فيه وبين البيع بان يقال ان شرط عدم الفسخ في البيع امر مشروع فلا مانع من اشتراطه وهذا بخلاف شرط عدم العزل في الوكالة حيث انه مخالف للمشروع لما ثبت بالاجماع وغيره من ان الوكالة عقد جائز وشرط عدم فسخه يؤول الى شرط اللزوم وهو مخالف للمشروع ويمكن ان يجاب بان القدر المتيقن من جواز عقد الوكالة انما هو فيما اذا كان ابتدائيا واما اذا كان في ضمن عقد لازم فلا يقتضي عموم وجوب الوفاء بالشرط بل العقد لزومه مع انا قد ذكرنا ان المستفاد من الشرط في مثل المقام انما هو شرط كونه متصفا بوصف الوكالة سواء شرط حصول الوكالة بمجرد عقد الرهن او شرط ايجادها بعقد مستأنف فليس المقصود مجرد حصول الفعل حتى يتحقق الوفاء بالشرط ولو تعقبه العزل فلا تفاوت بين شرط الفعل والنتيجة فيما هو المقصود من الشرط في المقام فالمقصود من الشرط ايجاد وصف الوكالة للمرتهن دائما الى ان يتحقق البيع وهو امر مقدور وسائغ في ذاته فيجب بمقتضى الشرط لا ان الشرط تعلق بايجاد نفس الوكالة لازما حتى يقال يخالف المشروع بل المشروط تحصيل اثر هذا العقد الجائز دائما ولا محذور فيه وهذا اعني عدم انعزال الوكيل بالعزل في شرط النتيجة اوضح منه في شرط الفعل كما لا يخفى ولو شرط الاذن فالظاهر انه كالوكالة ايضا اذ ليس المقصود منه ايضا في مثل المقام مجرد صدور الاذن مطلقا بل المقصود الاذن المستمر الباقي اثره الى ان يبيع فليس له الرجوع بل لو رجع لا يؤثر رجوعه في شيء بل المؤثر انما هو الاذن الاول الباقي حكما بمقتضى عموم وجوب الوفاء بالشرط فيقع الرجوع لغوا كما ذكرنا في النيابة ولو شرط الولاية فالامر فيه اوضح فليس له منعه عن التصرف وعزله عن الولاية كما هو ظاهر وهل يرتفع موضوع الشرط في الصور المذكورة بموت المرتهن او الراهن فلا ينتقل الى الوارث ام لا اما في غير الصورة الاخيرة فلا اشكال في انه يبطل بموته كما انه يبطل بموت الراهن ايضا لان كونه نائبا الذي هو حقيقة الوكالة يتوقف على تحقق النائب والمنوب عنه وبموت احدهما لا يعقل بقاء النيابة والاذن في التصرف من قبله ايضا يتوقف على وجوده فبعد موته لا يعقل بقاء الاذن في التصرف من قبله وكذا بموت المأذون يرتفع الاذن لكونه كالنيابة في تقومه بالشخص المأذون بالخصوص واما شرط الولاية فان قلنا بانه حق مجعول ولم يكن غرض الشارط متعلقا بثبوته لخصوص شخص المرتهن بحيث تكون خصوصية الشخصية من مقومات الحق فالظاهر نقله الى الوارث لعموم ما ترك الميت وان بنينا على انه ليس حقا بل هو حكم من الاحكام كما في ولاية الحاكم والوصي والمتولي للاوقاف وليس حقا ثابتا قابلا للارث فلا يبقى بعد الموت وكيف كان فيشكل الحال في ظاهر ما ذكره المصنف كغيره بقوله ولو مات المرتهن لم ينتقل الى الوارث الا ان يشترط وكذا لو كان الوكيل غيره ضرورة عدم قابلية الوكالة للانتقال لما ذكرنا فيكون الشرط مخالفا للمشروع الا ان يراد من شرط الوكالة جعل الولاية وقيل بانه حق قابل للانتقال او يراد من شرط الوكالة ايجاد وصف الوكالة لمن يكون الرهن عنده مثلا ولو بعقد مستأنف الا ان انشاء الوكالة فعلا للوارث المجهول الذي ربما لا يكون موجودا حال الرهن غير صحيح قطعا والوكالة المتحققة للمورث ايضا قد عرفت انها غير قابلة لان تسري اليه جزما فاطلاق القول بالسراية بالشرط مشكل كما لا يخفى ولو مات المرتهن ولم يعلم وجود الرهن في تركته لم يحكم للراهن بشيء في التركة او في ذمته سواء شك في اصل الرهانة او علم ولكن لم يعلم بقائه في التركة لاصالة البرائة واستصحاب بقائه في صورة العلم بتحققها حال حيوته لا يثبت وجوده في التركة لعدم الملازمة اولا وعدم الاعتداد بالاصول المثبتة ثانيا فلا مانع من العمل على ما هو مقتضى اليد من كونها ملكا للمورث اذ لا علم على خلاف مقتضاها في الفرض لا تفصيلا ولا اجمالا فينتقل جميع التركة الى الوارث ولو كان فيها في الواقع اذ لا طريق الى معرفته فهو حينئذ سبيله كسبيل ماله حتى يعلم بقائه فيها بعينه او بشخصه فيعمل فيخرج على ما هو مقتضى الرهانة سواء علم بقائه بشخصه في التركة اجمالا او ضرورة عدم خروج المال بالاشتباه عن ملك صاحبه لا يخفى عليك ان الذي ينبغي توجيه عبارة المصنف به هو ان يحمل عليه كلامه ان كان خلاف ظاهره ضرورة ان العثور على ما هو ظاهر منه في غاية الاشكال ولا يساعد عليه شيء من الادلة وخبر ابن ابي ... الذي لا يبعد ان يكون مطمح نظره في تأديته هذه العبارة وهو قوله سألت ابا الحسن عليه السلام عن رجل هلك وترك صندوقا فيه رهون بعضها عليها اسماء اصحابها وبكم هو رهن وبعضها لا يدرى لمن هو ولا بكم هو رهن فما ترى في هذا الذي لا يعرف صاحبه فقال عليه السلام هو كماله لا شاهد فيه على ذلك لاختلاف موضوعي المورد اذ المفروض فيما ظاهر العبارة جهالة نفس الرهن وفي ظاهر الرواية جهالة الراهن ومقدار الدين دون الرهن فالمقامان متغايران واما الرواية فلا بد من حملها على عدم معرفة كونه رهنا او ان بعدا ويقال بجواز اخذه فاما مقاصة عن الدين المرهون عليه كما لعله يومي اليه قوله فهو كماله الا انه يشكل باحتمال زيادته عن الدين لان المفروض عدم العلم بمقدار الدين واصالة عدم زيادة قيمته عن الدين مع انه من الاصول المثبتة محكومة باصالة برائة ذمة المديون عن الزائد والمتيقن من الدين الا ان يقال بثبوت الحكم فيها تعبدا او يلتزم بجواز التصرف فيه لاجل كونه مجهول المالك لا بعنوان المقاصة كما يشهد لهذا الحمل ورود اخبار في هذا الباب بهذه العبارة وكيف كان فلو علم وجود الرهن في التركة اجمالا ولم يعلم بشخصه فهل يحكم بالاشتراك واقعا بسبب الاشتباه او الصلح القهري او وجوب بيع المجموع من ثالث عند التشاح وتقسيط الثمن عليهما او القرعة وجوه اظهرها الثاني اذ الاختلاط

احكام راجعة الى تصرف المرتهن في الرهن

والاشباه لا يقتضي الاشتراك والاشاعة واقعا كما انه لا ملزم لهما بالبيع بعد عدم رضاهما بذلك واما القرعة فلا جابر لعمومها في المقام لعدم العمل بها فيه وقد تقرر في محله ان من شرط العمل بمثل هذه العمومات الموهونة بكثرة التخصيص الجبر بعمل الاصحاب فتعين الثالث حسما للنزاع وقضية لما هو العدل والانصاف في مثل المقام بحكم العقل والعقلاء من اهل العرف فافهم ويجوز للمرتهن ابتياع الرهن هذا اذا اشتراه من المالك او من يقوم مقامه فمما لا اشكال فيه واما الاشكال والاشباه فيما لو اشتراه لنفسه من نفسه اذا كان وكيلا ومنشأ الاشكال هو الاختلاف فيما يستفاد من اطلاق التوكيل من انه هل يعم نفسه له لا لدلالة على ان غرضه ليس الا البيع بثمن المثل وخصوصية المشتري ملغاة حيث لم يتعرض لذكرها ومن ان ظاهر الوكالة لا يتناوله وكيف كان فلا خصوصية لها بما نحن فيه بل الكلام فيها سار في كل وكالة واما اصل الحكم من انه يجوز اذا علم رضاه بذلك وعدمه لو لم يعلم ذلك فمما لا تامل فيه

والمرتهن احق باستيفاء دينه من غيره من الغرماء سواء كان الراهن حيا وقد حجر عليه للفلس او ميتا لما دل من النصوص والفتاوى على كون الرهن وثيقة للدين وفائدتها عرفا وشرعا استيفاء الدين منها وما ورد في بعض الروايات مما يتوهم منه انه يقسم بين ارباب الديون بالحصص لا يصلح للتخصيص قاعدة سلطنة الناس على اموالهم الثابتة بالعقل والنقل المقتضية لصحة الرهن وترتب الفائدة المقصودة منه عليه بصيرورة المرتهن مستحقا لاستيفاء دينه منه مطلقا مع انه لم يعلم وجود عامل بمضمونها وخلاف الصدوق غير محقق فعلى هذا لا محيص عن تاويلها او طرحها والله العالم ولو اعوز الرهن عن تمام الدين وقصر ضرب المرتهن مع الغرماء بالفاضل بلا اشكال لبقاء دينه في ذمته وعدم انحصاره في ما يستوفي من الرهن كما هو واضح والرهن امانة في يد المرتهن لا يضمنه لو تلف منه بغير تفريط كما اشرنا الى ذلك في بعض المباحث السابقة مضافا الى عدم نقل خلاف في المسألة بل نقل الاجماع فيها مستفيض نعم نسب الخلاف الى كثير من المخالفين الذين جعل الله الرشد في خلافهم ويدل على المطلوب الاخبار المستفيضة الصريحة الغير القابلة للتصرف فيها ولا يعارضها ما يستظهر منها خلافها المعلوم طرحها بين الاصحاب انها خرجت مخرج التقية مع انها قابلة للحمل على التفريط او نحو ذلك وفي بعضها بل جميعها قرائن على ذلك وكيف كان فلا اشكال في المسألة بحسب الظاهر وعلى هذا لا يسقط من حقه شيء مما لم يتلف في يده بتفريطه كما لا يخفى ولو تصرف المرتهن فيه اي في الرهن بركوب او سكنى او اجارة من دون اذن الراهن ضمن الرهن ولزمه للراهن الاجرة اي اجرة المثل في الاولين لكونه تصرفا في ملك الغير بغير اذنه وحكمه ذلك كما عرفت في كتاب البيع واما الثالث اعني الاجارة فحكمه انه لو اجازها صحت وله المسمى ويستحقه من المستاجر والا فان كان قبل استيلاء المستاجر عليه وتصرفه بما يكون له الاجرة فلا شيء ويقع الاجارة لغوا وان كان بعد تصرفه فيه فله ان يرجع الى كل منهما باجرة المثل وتفصيل الفروعات وتوضيحها قد تقدم في كتاب البيع مستوفى فراجع وان كان للرهن مؤنة كالدابة انفق عليها وتقاصا اي الراهن والمرتهن ان لم يكن لاحدهما فضل على الاخر بان كانت الاجرة مساوية للمؤنة والا فيرجع ذو الفضل بالفاضل هذا اذا تصرف المرتهن في الرهن بما يستحق عليه الاجرة والا فيرجع بتمام المؤنة على الراهن مع اجتماع شرائطه كان كان ماذونا من الراهن او من يقوم مقامه مع الامكان وكان من نيته الرجوع وقيل اذا انفق عليها كان له ركوبها او يرجع على الراهن بما انفق استنادا في ذلك الى صحيحة ابي ولاد سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل ياخذ الدابة او البعير رهنا بماله اله ان يركبه فقال ان كان يعلفه فله ان يركبه وان كان الذي رهنه عنده يعلفه فليس له ان يركبه وخبر السكوني عن جعفر عن ابيه عن ابائه عن علي عليهم السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله الظهر يركب اذا كان مرهونا وعلى الذي يركب نفقته والدر يشرب اذا كان مرهونا وعلى الذي يشرب نفقته اقول ظاهر خبر السكوني ثبوت الانتفاع ولزوم النفقة عليه من دون توقفه على شرط هذا اذا استظهرنا منه عود الضمير الى المرتهن كما هو الظاهر وان بنينا على انه اعم من الراهن والمرتهن او المراد منه خصوص الراهن فكانت الرواية مسوقة لبيان انه يجوز للمنفق التصرف فيه سواء كان الراهن او المرتهن فلا يدل على ما ذكرنا نعم لو كان مرجع الضمير اعم يدل على الجواز ان انفق فهو اوفق بمفاده مفاد صحيحة ابي ولاد الدالة على الجواز على الشرط وكيف كان فلا مانع من حمل الروايتين على صورة الاذن من الراهن بدعوى كون ترك المؤنة قرينة على رضاه بذلك كما هو المتعارف فيما كان له منفعة خصوصا اذا كان ترك الانتفاع به مضرا بالرهن خصوصا مع ظهور حاله في عدم الرضا ببيع لبنها يوما فيوما او رد ثمنه اليه او جمعه له وهذا بخلاف ما لو انفق هو بنفسه عليها فانه لا قرينة على هذا التقدير تشهد برضاه بالتصرف فان وكيف كان فما ذكرنا شاهد على كون الروايتين منزلة على ما هو المتعارف من استفادة الاذن فان تم فهو والا فيجب طرحهما لعدم مكافئتهما لما ينافيهما من القواعد المتقنة المعتضدة بالعقل والنقل من حرمة التصرف في مال الغير وقاعدة الضمان لما يتلفه المتلف وظهور ما عرفت وسند الاعراض معظم الاصحاب عنهما ويجوز للمرتهن ان يستوفي دينه مما في يده ان خاف جحود الوارث للدين او الرهانة وكانت له تركة قاصرة مع اعترافه بالرهن ويدل عليه مضافا الى الاجماعات المحكية المعتضدة بعدم نقل الخلاف مكاتبة المروزي لابي الحسن عليه السلام في رجل مات وله ورثة فجاء رجل فادعى عليه مالا وان عنده رهنا فكتب عليه السلام ان كان له على الميت مال ولا بينة له فليأخذ ماله مما في يده وليرد الباقي على ورثته ومتى اقر بما عنده اخذ به وطولب بالبينة على دعواه واوفى حقه بعد اليمين ومتى لم يقم البينة والورثة ينكرون فله عليهم يمين علم يحلفون بالله ما يعلمون له على ميتهم حقا والمناقشة في سندها بعد الانجبار بما سمعت لا وجه لها واستفادة اعتبار خوف الجحود من الرواية انما هي من تعليق الحكم بفقد البينة اذ المستفاد منه انه لو كان له بينة لا يجوز له ذلك ومن المعلوم انه لو لم يكن له ذلك حال وجود البينة مع ان اثبات الحق معها يحتاج الى اليمين والمشقة الزائدة التي ربما يستدل لاجلها بنفي الحرج في المقام وان كنا لا نلتزم به فكيف له ذلك مع الاطمئنان باعتراف الورثة وايصال الحق اليه واما الخوف فهو الم نفساني في مقابل الامن والوثوق فمتى حصل له هذه الحالة اعني اضطراب النفس الناشئ عن عدم وجود البينة المقبولة عند الحاكم كما هو المتبادر منها في مثل المقام يجوز له الاستيفاء ولا يعتبر في تحققه الظن بالجحود

يجوز للمرتهن ابتياع الرهن

للمرتهن استيفاء دينه من الرهن ان خاف جحود الوارث

فروع لتصرف الراهن او المرتهن في العين المرهونة

كما يظهر من غير واحد بل بمجرد الاحتمال المعتد به عند الشخص كان في تحقق صدق الخوف فيجتمع الخوف مع الوهم والشك كالظن وهل يلازم الشك والوهم كما لو ولو لم يكن للشك والوهم منشأ الا عدم العلم بالواقع فيه تأمل وكيف كان فقد عرفت انه يتحقق الخوف بمجرد قيام الاحتمال المعتد به عند الشخص يترتب عليه احكامه لكن ينبغي تقييد الخوف فيما اخذ موضوعا لاجل عدم ارادة الشارع وقوع متعلقه في الخارج كخوف الضرر والهلاك في بعض الموارد بان يكون مسببا عن احتمال معتد به عند العقلاء فلا اعتداد بخوف من يخاف سلوك طريق مأمون عند العقلاء في صيرورة سفره حراما عليه اما لو اخذ موضوعا لاجل ذاته وانه صفة في الشخص موجبة لترخيص الشارع عليه بعض الاشياء ازالة لمرضه فلا بد لاحظ فيه الا حال الشخص سواء كان للامر المخوف منه امارة عقلائية ام لا ولعل من اعتبر الظن في صدق الخوف لا يقصد به الظن بل غرضه وجود الامارات والمناسبات التي يقوى الاحتمال حتى يكون مما يعتني به عند العقلاء واما لو لم يكن كذلك فلا يترتب عليه الاحكام التي هي من القسم الاول ضرورة انصراف الادلة عنه وليس المقصود من الامارات ما يورث الظن ولو شأنا بل الغرض ما يقرب الوقوع ولو احتمالا فرع لو خاف جحود الراهن بنفسه لا بينة هل له الاستيفاء من الرهن ام لا فيه وجهان من كون الحكم على خلاف الاصل لان الجواز بمجرد الخوف مناف لسلطنة الناس على اموالهم ومن وجود المناط وعدم مدخلية خصوصية الورثة في الحكم مضافا الى دعوى الاجماع على التعدي وهذا هو الاقوى واما عموم نفي الضرر بعد تسليم جريانه في مثل المقام كعموم نفي الحرج فيشكل الاعتماد عليه فيما لا جابر له كما في الموارد التي لم يستند اليها العلماء نعم لو ظهر من حاله الانكار يجوز له ذلك مقاصة بل لا يبعد الجواز ح ولو كان بينة ايضا لصدق الاعتداء ح وكذا لو ظهر من حال الورثة ايضا الجحود ولو لجهلهم بالواقع لانه ليس متوقفا على العلم بل دائر مدار واقعه كما لا يخفى ثم انه بعد البناء على جواز الاستيفاء لو خاف جحود الراهن مع فقد البينة كما لعله هو اظهر الوجهين فهل له ذلك لو توقف اثبات دعواه على اليمين كما اذا كان له شاهد واحد او علم من حال المنكر ان يرد اليمين فيه وجهان اوجههما العدم لقصور دليل الجواز عن شموله مع كون الحكم على خلاف الاصل مضافا الى ان اقتضاء تعليق الحكم في الرواية على فقد البينة الدال بمفهومه على فقد الحكم مع وجود البينة مع ان الحق لا يثبت بمجرد البينة في مورد الرواية بل يحتاج الى ضم اليمين لكونه ادعاء على الميت كما يفصح عن ذلك ذيل الرواية عدم كفاية توجه اليمين عليه في ذلك بل لا بد في الجواز من خوف ضياع الحق لا غير والله العالم واما لو اعترف بالرهن وادعى دينا لم يحكم له بحجية ما تحت يده بعد اعترافه بان يده يد امانة وكلف البينة وله احلاف الوارث ان ادعى علمه ويظهر الوجه فيه من الرواية المتقدمة مضافا الى كونه على القواعد نعم تقييد جواز احلاف الوارث بدعوى علمه بذلك مناف لظاهر الرواية لان مقتضاها كفاية عدم العلم في ذلك ويمكن ارادة المصنف ره ذلك ايضا من العلم

ولو وطئ المرتهن الامة المرهونة مكرها لها على ذلك من دون اذن الراهن كان عليه عشر قيمتها او نصف العشر وقيل عليه مهر امثالها ولو طاوعته لم يكن عليه شيء كما تقدم تحقيق ذلك كله وتحقيق ارش البكارة في بيع الحيوان فلاحظ وتامل اذ لا خصوصية للمورد بالنسبة الى المذكورات والله العالم وقد تقرر مما تقدم انه ليس لاحدهما الاستقلال بالتصرف فيه فان وضعاه معا على يد عدل مثلا فللعدل رده عليهما معا لعدم لزوم ذلك عليه بمجرد قبول الوديعة او تسليمه الى من يرتضيانه لكونه ح بمنزلة الوكيل عنهما ولا يجوز تسليمه مع وجودهما الى الحاكم لو لم يمتنعا عن القبول اذ لا ولاية للحاكم عليهما ح نعم مع الامتناع له ذلك لان الحاكم ولي الممتنع ولذا لا يجوز تسليمه الى امين غير الحاكم وغيرهما من غير اذنهما لحرمة التصرف في مال الغير من دون اذنه فلو سلمه الى من لا يجوز تسليمه اليه ضمن العدل بل المتسلم ايضا ولكنه يرجع الى العدل لو جهل بالحال للغرور ولو استترا عن قبضه بعد ان طلب ذلك منهما اقبضه الحاكم لما اشرنا اليه من انه ولي الممتنع ولو كانا غائبين واراد تسليمه الى الحاكم او عدل اخر من غير ضرورة عرفية لم يجز وضمن لو سلم وكذا لو كان احدهما غائبا اما مع الضرورة العرفية فله ذلك لعموم نفي الضرر وبدونها لا يجوز الاقدام عليه ليس مجرد كون الوديعة من العقود الجائزة ان له فسخها متى شاء فيصير امانة شرعية ويجب المبادرة بعد الفسخ الى المالك او الحاكم عند تعذر المالك كما في القرض بل المقصود ان له الرد والاداء الى اهلها متى شاء وليس لازما عليه الامساك الى مدة معينة وهذا ظاهر لا سترة فيه واما ان كان هناك عذر كسفر ومرض وغيرهما سلمه الى الحاكم لانه ولي الغائب ولو دفعه الى غيره ح من غير اذن الحاكم ضمن اذ لا ولاية لغيره مع وجوده نعم لو تعذر الحاكم وافتقر الى الايداع اودعه الى يد عدل امين واشهد عليه حتى لا يكون مفرطا فيضمن ولو وضعاه على يد عدلين لم ينفرد به احدهما ولو اذن له الاخر لو ظهر من حالهما ارادة الاجتماع في الحفظ فلو دفعه احدهما الى الاخر ضمنا نعم لو لم يتسلمه الاخر بان يستولي عليه بعنوان الاستقلال بل حفظه بعد اعتزال الاخر نفسه كما كان يحفظه قبل ذلك من دون تفاوت لا يضمن كما هو ظاهر بل الضامن ح هو المعتزل بنفسه والله العالم ولو باع المرتهن الرهن حيث يجوز له ذلك للنماء والعذر ودفع الثمن الى المرتهن وفاء او وثيقة اذا كان له ذلك كما لو اذن له في البيع بشرط كون الثمن رهنا ثم ظهر فيه اي في المبيع عيب لم يكن للمشتري الرجوع على المرتهن الذي قبض الثمن وفاء او وثيقة اما لو اخذه وفاء فوجهه ظاهر لخروجه عن ملك البائع قبل الفسخ والفسخ انما يؤثر من حينه لا من اصله واثره رجوع العوض الخاص الى البيع مع التمكن وعند التعذر يتدارك بالمثل او القيمة وبعد خروج العوض عن ملكه قبل الفسخ كما هو الفرض يصير العوض بمنزلة التالف فيتدارك بالمثل او القيمة هذا فيما لو اخذه وفاء واما لو اخذه وثيقة فهو ايضا كذلك لخروجه عن تحت سلطنة المالك بعقد لازم فليس للفاسخ الا الصبر الى ان ينفك الرهن او اخذ بدل الحيلولة واما الزامه بالفك فقد تقدم ضعف احتماله في مبحث الخيارات عند التعرض لبعض الفروعات المناسبة لما نحن فيه في الحكم فراجع نعم لو اذن له المرتهن برد الثمن في الفرض فرده فهل ينقلب المبيع رهنا ام لا فيه اشكال لو لم يستفد من اذنه ذلك والا فيصير بمنزلة الاشتراط ولا اشكال ح كنفس الثمن ثم تدبر يقوي ذلك ولو لم يستفد من اذنه الاشتراط فيما لو بيع الرهن مراعاة لحق المرتهن كما في بيع ما يتسارع اليه الفساد وسيتضح وجه الفرق بين المقامين في مسألة بيع الرهن باذن المرتهن انشاء الله هذا فيما لو خرج المبيع معيبا ولو ظهر الثمن معيبا فاجري

للبائع الّا الارش لخروجه عن كونه قائماً بعينه امّا في صورة الوفاء فواضح وامّا في موته رهناً فهو ايضاً كذلك كالواجد المعيب قبل الفسخ وقد تقدّم انّ هذا النحو من التّصرّفات مسقط للخيار ولو منعنا عن كونه تصرّفاً مانعاً فله الفسخ وتدارك لحق المرتهن وامّا عود المبيع رهناً بمجرّد الفسخ ففيه اشكال ولعلّ العود لا يخلو عن وجه خصوصاً فيما لو كان البيع لمصلحة المرتهن كبيع ما يتسارع اليه الفساد فانّ الاوجه فيه ذلك امّا لو استحقّ الرّهن لغصب ونحوه استعاد المشتري الثّمن منه اي من المرتهن بل ومن العدل مع بقاء عينه في يده بل من كلّ من عين ماله في يده من غير فرق بين الرّاهن وغيره هذا لو كان عين الثّمن في يد المرتهن او العدل وامّا لو خرج عن يدهما وقد دفعه لهما المشتري مع علمه بالوكالة فلا يرجع اليهما بل الى الرّاهن فقط لانّهما حينئذ بمنزلة الآلة له ندفع الثّمن اليه اقدام منه على ذلك من دون ضمان لا لانّ الوكيل امين لا يضمن حتّى يقال ذلك انّما هو بالنسبة الى الموكّل دون غيره بل لاجل انّ المشتري بعد علمه بالحال واعتقاده كون الثّمن ملكاً للبائع يدفعه اليه بعنوان كونه تسليماً الى الموكّل لا الى نفسه فهناك في الحقيقة تضمين للموكّل لا للوكيل كما في نحوهم كذلك فهو وان اعتقد ملكيّة الغير الّا انّ هذا الاعتقاد صار موجباً لاقدامه على ان يكون العين في يده من دون ان يرد عليه من حيث نفسه خسارة العين و الحاصل انّ ما هو المناط في عدم ضمان ما لا يضمن بصحيحه كالهبة الفاسدة مثلاً موجود هنا ايضاً فليس له الرّجوع على العدل بل المرتهن بعد تعذّر الثّمن عليهما وامّا الفرق بين المرتهن والعدل باستقلال يد الثاني في الجملة دون الاوّل فيجوز له الرّجوع اليه ممّا لا يرجع الى محصّل ثمّ له الرّجوع على الرّاهن مطلقاً تعذّر عليهما لا استولى عليه بالمباشرة ام لا لانّ يد الوكيل يد الموكّل ويجري الاستيلاء على مال الغير ولو بالواسطة لو لم يكن للواسطة استقلال في اليد يصدق عليه انّه تصرّف في مال الغير ولا اعتبار بعلم الرّاهن بالاستحقاق لتحقّق الغرور بفعله وان كان جاهلاً كما هو واضح في نظائر المسألة فلاحظ وتأمّل واذا مات المرتهن كان للرّاهن الامتناع من تسليمه الى الوارث هذا اذا لم نقل باقتضاء عقد الرّهانة استحقاق استدامة اليد للمرتهن فواضح والّا فيشكل الامر لو لم يكن في المقام اجماع لعموم ما ترك الميّت ولكن الانصاف عدم اقتضاء الرّهانة استدامة يد المرتهن بنفسه بالمباشرة بل لو قلنا بالاقتضاء فهو لا يقتضي ازيد ممّا يلتزم به في المقام بان يكون عند عدل مرضيّ الطرفين بحيث لا ينافي حقّ الطرفين وامّا استدامة يد نفس المرتهن بالاستقلال والاستحقاق وان كان آكد في الوثوق الّا انّ اثبات اعتباره مطلقاً من اطلاق الرّهن مشكل فعلى هذا فان امتنع من التسليم الى الوارث فان اتّفقا على ان سلّماه اليه والّا سلّمه الحاكم الى امين يرتضيه حسماً لمادّة النزاع ولو خان العدل الموضوع عنده نقله الحاكم الى امين غيره ان اختلف المرتهن والمالك بل وكذا لو اتّفقا على ان لا يكون عنده نعم لو رضيا بان يكون عنده ولو كان خائناً فليس للحاكم اخذه لانّ الحقّ لهما والله العالم

الفصل السّادس

من الفصول الّتي اشتمل عليها كتاب الرّهن في اللّواحق وفيه مقاصد الاوّل في احكام متعلّقة بالرّاهن لا يجوز له التّصرّف في الرّهن باستخدام ولا سكنى ولا اجارة ولا غير ذلك من التّصرّفات النّاقلة للعين او المنفعة او الموجبة لورود نقص على شيء منهما بلا خلاف ولا اشكال وانّما الخلاف والاشكال في بعض التّصرّفات الّتي لا يستلزم شيئاً من ذلك كتقبيل الجارية وسكنى الدّار وغيرها وتوضيح المقام انّما يتوقّف على تربيع انحاء التّصرّفات والتكلّم في كلّ قسم منها فمنها ما ينتفع به الرّاهن ويضرّ بالرّهن امّا لخروجه عن ملكه كالبيع والصلح او بايجاد المانع عن التّصرّف فيه بما يقتضيه الرّهن كالاستيلاد وغير ذلك ممّا يقلّل القيمة ولو كالاجارة بما يزيد عن اجل الدّين او تزويج الامة ومنها ما ينتفع به الرّاهن ولا يضرّ بالرّهن كالاستيجار في زمان لا يزيد عن اجل الدّين اذا لا يضرّ بالرّهن و منها ما لا يضرّ بالرّهن ولا يعدّ مثله انتفاعاً للرّاهن ايضاً كلمس الجارية وتقليب الرّهن من مكان الى مكان آخر من دون ان يراعي فيه مصلحة الرّهن الّا فيدخل في القسم الآتي ومنها ما لا ينتفع الرّاهن وفيه مصلحة الرّهن كسقي الدّابة وعلفها وما يؤدّي لحفظها وقد ذكرنا انّه لا ينبغي الاشكال في عدم الجواز في القسم الاوّل منها ولعلّ الاجماع بحيث يقطع بارادة هذا القسم باسرها منه مستفيض ان لم يكن متواتراً وخلاف بعض في بعض امثلته كالازناء مثلاً اشتباه في الموضوع لا مخالف في الحكم كما يظهر من تعليلهم كما انّه لا ينبغي الاشكال في الجواز في القسم الاخير منها فما يظهر من بعض افاضل المتأخّرين من التأمّل في هذا القسم في غير محلّه وسيتّضح لك وجهه ان شاء الله امّا القسم الثّاني والثّالث فان بنينا على انّ حقيقة الرّهن ليس الّا ايجاد حقّ للمرتهن بان يستوفي منه دينه لا غير فينبغي كونه مجوّزاً انّ المالك ممنوع عن التّصرّفات المنافية لحقّه فلا يتحقّق في المقام الّا حقّ للمرتهن متعلّق بالعين كحقّ الانتفاع للمستأجر في العين المستأجرة من دون ان يوجب ذلك قصوراً في سلطنة النّاس من حيث انّه مالك الّا بمقدار ما يزاحم حقّ الغير فالاقوى فيهما جواز تصرّفه ان لم يثبت اجماع على خلافه بل مطلقاً حتّى بيعه لو شرط بقاء حقّ المرتهن بان يكون من قبيل العارية المرهونة ولا نلتزم بحجيّة النبويّة المرسلة المعتمد عليها كما عن بعض الرّاهن والمرتهن ممنوعان من التّصرّف الّا انّ المقام كما ادّعاه سيّد مشايخنا انعقاد الاجماع على ممنوعيّته من التّصرّف من حيث انّه تصرّف لا من حيث انّه مزاحم للمرتهن وان علّل بعض المجمعين بلزوم لا تسلم عن الفساد واستشكال بعض في بعض الموارد او اختياره الجواز استناداً الى بعض الوجوه الموهمة الى كون المناط انتفاء الضرر وغير ضائر كما انّه لا ينبغي التأمّل بعض متأخّري المتأخّرين في بعض انحاء التّصرّف خصوصاً ما تضمّنه حسن الحلبي سألنا اباعبدالله ع عن رجل رهن جارية عند قوم ايحلّ له ان يطأها قال انّ الّذين ارتهنوها يحولون بينه وبينها قلت ارأيت ان قدر عليها خالياً قال نعم لا ارى هذا عليه حراماً وصحيح محمّد بن مسلم الّذي هو مثله وكذا ما الامر وفيه على المرتهن من التّصرّف كتقبيل الجارية والاستخدام ولبس الثّوب وسكنى الدّار وركوب الدّابة ونحو ذلك اذا كان بحيث لا امر وفيه بنقص للرّهن اذ لا عليك ما فيه بعد ما عرفت من الاجماع المقطوع به بالنّسبة الى كثير ممّا ذكره وامّا الرّوايتان فقد حكم غير واحد منّا بالشذوذ والهجر فلا تصلح للحجيّة مضافاً الى موافقتها للعامّة على ما قيل بل لعلّ فيهما تنبيهات على ذلك منها عدم ملائمة الجواب ومنها اشعاره بانّ للمرتهن حقّاً في ذلك والّا كيف يمنع المالك عن ملكه لو كان التّصرّف ابداً انّما ومنها قوله ع لا ارى هذا عليه حراماً حيث عبّر بلفظ الرّأي وذكر الحرام القابل لارادة الحرام الذاتي وغير ذلك ممّا يقف عليها

لو استحقّ الرّهن الّذي باعه المرتهن استعاد منه الثمن

اذا مات المرتهن فللرّاهن ان لا يسلّمه الى الوارث

لو خان العدل الموضوع عنده الرّهن نقله

ليس للرّاهن التّصرّف في الرّهن بسكنى او اجارة

التّأمّل وامّا النّبوي الوارد في المقام فالظّاهر ايضاً حجيّته لانجبار ضعفه بما عرفت من الاجماع والاعتماد هذا اذا بنينا على ما ذكر وامّا اذا بنينا على انّ مفاد الرّهن انّما هو حبس المال عن المالك وقصر يده عنه وقطع سلطنته منه لا مجرّد احداث حقّ للمرتهن فيكون كالعبد الجاني بل الرّاهن اعزل عن المال ويجعله بمنزلة الاجنبي منه حتّى يستوفي المرتهن منه حقّه ولعلّ هذا البناء هو الاظهر من مفهوم الرّهن وان لم يظهر لنا ثمرة السّبق في ذلك وعلى هذا فالمنع متّجه ولو لم يثبت اجماع ولا رواية نعم ينبغي استثناء ما لا ينسبق الى الذّهن ولا يعدّ مثله تصرّفاً عرفاً كما انّه ينبغي استثناء ما يعود نفعه الى الرّهن ووجههما واضح خصوصاً الاخير حيث انّ عقد الرّهن ربّما يقتضي ذلك مقدّمة للحفظ فكيف يستفاد منه المنع عن مثل هذا التّصرّف واستثناء هاتين الصورتين على البناء الاوّل اوضح كما هو واضح ثمّ لا يخفى عليك انّ ما ذكرنا من منافاة الرّهن للتّصرّف سواء كان لاجل الاجماع والرّواية او لاقتضاء مفهوم الرّهن ذلك انّما يمنع عن نفوذ التّصرّفات المنجزة الواقعة عن المالك على نحو الاستقلال لا ما يكون بمجرّد ايقاع العقد عليه مترقّباً لاجازة المرتهن او سقوطها لانفكاك الرّهانة اذ لا يعدّ مثل ذلك تصرّفاً ممنوعاً منه بالنّسبة الى غير المالك كما ذكرنا في الفضولي فضلاً عن المالك فعلى هذا لو باع او وهب مثلاً وقف على اجازة المرتهن فان اجاز جاز والّا فلا اذ هو وان لم يكن فضوليّاً الّا انّه مثله في ذلك بعد ثبوت اعتبار اذن المرتهن في نفوذ تصرّفاته نعم الحكم بالنّفوذ فيما نحن فيه بعد لحوق الاجازة اولى منه في الفضولي اذ الوقوف في الفضولي مسبّب عن فقد المقتضي وهنا عن وجود المانع وبيان ذلك انّ العقد انّما صادر عن المالك ولا يحتاج في اضافته اليه الى شيء آخر نعم يتوقّف في تأثيره في الخارج الى رفع المزاحم وهو يتحقّق بالاجازة فالعقد لا يضاف الى المالك الّا بالاجازة فكما انّ رضاه شرط في تأثير العقد كذلك شرط في اضافة العقد اليه وبدونها لا يتحقّق المقتضي لوجوب الوفاء بالنّسبة الى المالك بخلاف المقام وامّا اجازة المرتهن فهل هي كاشفة عن سبق البيع او ناقلة من حينها فالكلام فيها هو الكلام في الفضولي وقد تقدّم في محلّه انّ الاقوى فيها النقل الحقيقي وكذا الحكم هنا اذا بنينا على انّ ما قوّيناه فيها على مقتضى القواعد كما هو المختار لا لاجل بعض الوجوه التعبّديّة المذكورة في محلّها والّا فيشكل الحكم في المقام الّا بدعوى الاولويّة او عموم بعض الوجوه لاجل مناطها فلاحظ وتأمّل وكيف كان فقد يفرّق بينهما بوجوه ضعيفة المقتضي بعضها بطلان اصل التّصرّف من الرّاهن ولو لحقه اجازة المرتهن وبعضها بطلان كاشفيّتها بعد البناء على كونها كاشفة في الفضولي منها انّه لا معنى لوقوع تصرّف المالك مراعى باجازة الاجنبي فانّ تصرّف المالك امّا انّه يقع في محلّ قابل للتّصرّف فيمضي او غير قابل كبيع امّ الولد فيقع فاسداً اذ لا واسطة في البين وفيه ما فيه اذ بعد فرض جعل المالك ملكه باختياره متعلّقاً لحقّ الغير يمنع ذلك عن نفوذ تصرّفاته الواقعة منه على نحو الاستقلال المزاحمة لحقّ ذلك الغير لاجل المزاحمة لا لخروج المتعلّق عن قابليّة التّصرّف فاذا اجتمعا في تصرّف ورضيا به ينفذ وليست الاجازة اللاحقة الّا كالرضا السّابق في الاثر كما نعرف في الفضولي فلا يقاس هذا بامّ الولد الخارجة عن اهليّة التّصرّف تعبّداً ولذا لا يؤثّر في صحّته رضا احد فظهر لك انّه لا امتناع في تأثير اجازة الاجنبي في الصحّة بعد ان جعله المالك ذا حقّ ولا يقتضي جعله ذا حقّ رفع التّصرّف لقواصر كتصرّفات الصّبي اذ ليس الحقّ آكد من الملك في المدخليّة وقد فرغنا عن صحّة عقد الفضولي بمعنى اهليّته للتّأثير بلحوق الاجازة فكيف الظّنّ بالمالك ومنها ما يستفاد من النبوي انّ الرّاهن والمرتهن ممنوعان عن التّصرّف ومقتضاه بطلان بيع الرّاهن لانّه تصرّف وفيه انّ المنساق منه استقلال كلّ منهما بالتّصرّف لا المجموع ضرورة استبعاد كون النّهي تعبّديّاً محضاً بل المقصود منه النّهي عن تصرّف كلّ منهما بدون امضاء الآخر وامّا جواز تصرّف كلّ منهما بعد رضا الآخر فالظّاهر انّه من المسلّمات وتقرّر في ما تقدّم انّ كلّما يصحّحه الرّضا السّابق يصحّحه الاجازة اللاحقة فعلى هذا لا مانع عن الصحّة بعد اجازة ذي الحقّ الّذي هو المرتهن ومنها انّ الاجازة من المرتهن الّذي هو غير المالك ليست الّا على معنى اسقاط حقّ الرّهانة المقتضي لسلطنته على فسخ العقد وهو غير متصوّر في الزّمن السّابق الّذي قد تحقّق فيه الحقّ لاستحالة انقلاب الشيء عمّا وقع عليه فاسقاطه لا معنى له بل يختصّ بالزّمن الحال فلا يكون الاجازة فيه كاشفة وامّا الرّضا بالعقد السّابق الصّادر من غير المالك فامر معقول ومقتضاه تأثير العقد السّابق وفيه ما لا يخفى امّا اوّلاً فلانّ الاجازة ليست اسقاطاً وانّما هي رضا بالمسقط وانّما المسقط البيع لكونه منافياً لحقّه لا الرّضا بالبيع والّا لما جاز له الرّجوع عن اذنه السّابق على العقد قبل وقوع العقد وامّا عدم جواز الرّجوع عن الاجازة فلاستلزامها انتفاء الحقّ لخصوصيّة المقام لا لكونها اسقاطاً حقيقة بل لكونها رضاً بما اسقط فحاله في عدم جواز الرّجوع عن اذنه بعد الاجازة كحاله بعد وقوع العقد عقيب اذنه وهذا ظاهر وثانياً سلّمنا كونها اسقاطاً وانّه يمنع وقوعه قبل زمانه نفسه مع انّه يختصّ الاشكال بالكشف الحقيقي لا الحكمي انّ هذا الاشكال مشترك الورود على القائلين بالكشف الحقيقي من دون فرق بين ان يجعلوها رضاً بالمسقط او نفس الاسقاط لانّ تقديم المؤثّر عن اثره كما انّ الكلام فيه مستوفى في مبحث الفضولي وامّا ما ذكره من انّ الرّضا بالعقد السّابق معقول ففيه انّ تقديم اثر الرّضا على نفسه غير معقول الّا ان يجعل المؤثّر نفس المتّصف بكونه ممّا يتعقّبه الرّضا ويمكن ان نلتزم بمثله في المقام ايضاً بل الامر في المقام اسهل واقرب على ما بنا عليه الضيع السّليم لكونه من قبيل المزاحم لا الشّرط ولعلّ مانعيّته مقصورة على ما لو بقي مستمرّاً الى ان ينقضي زمان الوفاء وامّا لو ارتفع فيما بعد في زمان قابل للوفاء بالعقد فليس مانعاً من اصله ولذا اتّفق الفاضل في قواعده فيما لو اتلف الرّهن متلف وانتقل الرّهانة الى القيمة قال فان عفى الرّاهن فالاقرب اخذ المال في الحال اي من الجاني لحقّ المرتهن فان انفكّ ظهر صحّة العفو ومعلوم انّه لا خصوصيّة للانفكاك بل الاسقاط ايضاً كذلك فلا يرد ان اراد الكشف الحقيقة الالتزام بانّ استمرار الرّهانة وعدم انفكاكها او اسقاطها شرط لاعدام اثر العقد فتأمّل وهل للمرتهن ردّ للعقد بمعنى ابطاله واسقاطه عن قابليّة التأثير ام لا وجهان من انّه اجنبيّ عن طرفي العقد وليس له الّا حقّ يزاحم النقل والانتقال فليس له الّا الامساك بحقّه او اسقاطه فان اسقطه مؤثّر

تتوقّف تصرّفات الرّاهن على اجازة المرتهن

وجه الفرق بين المقام والفضولي وعدمه

لا يرد المرتهن عقد الرّاهن من اصله

العقد لارتفاع المانع وان ابقاه فلا يؤثر للمزاحمة وليس معنى رده الا عدم الرضا بسقوط حقه واما خروج العقد عن اهلية الاثر فلا وعلى هذا فلو اجاز بعد ذلك يصح لبقاء الاهلية وارتفاع المانع وكذا لو انفك الرهن على ما سنقول من ان العقد يلزم بالفك ومن انه لاجل تعلق حقه بالرهن خرج عن كونه اجنبيا بل هو بمنزلة المالك لان الحق ايضا مرتبة ضعيفة من الملك فله مدخلية في ربط العقد وحله لا لاقتضاء العقد تصرفا في متعلق حقه الذي هو بمنزلة الملك ولعل هذا هو الاقوى ويؤيده ظهور كلمات الاصحاب على ما نسب اليهم بل صريح المحكي عن بعض اساطينهم في ان للمرتهن اجازة العقد وله فسخه وفي الجواهر ان الشارع قد جعل له هذه السلطنة بارتهانه لان المنع من التصرف فيه شرعي بحث بحيث لا مدخلية للمرتهن في ذلك وانما له اسقاط حقه من الرهانة خاصة والا لاقتضى ذلك عدم فسخ العقد ضرورة عدم السلطنة له على ذلك وان الشارع قد جعل الارتهان مانعا عن نفوذ التصرف فمتى ارتفع هذا المانع باسقاط من المرتهن او بفك للرهن كما ستعرف اثر المقتضي اثره وليس هذا من التعليق الممنوع بل هو من قبيل اعتبار الشارع التقابض في نافذ عقد الصرف والقبض في عقد الهبة والقبض في المجلس في عقد السلم مع ان كلامهم صريح في خلافه وان له الرد كما ان له الاجازة ويشهد اليه في الجملة اعتبار اذنه في الانتفاع بالرهن على وجه لا ينفك عنه كركوب الدابة وسكنى الدار ونحوهما انما لا يقتضي الاذن فيه ابطال الرهانة مع انها معتبرة ولا يجوز التصرف بدونها وهو يومي الى ان له سلطنة على ذلك لا انها مخصوصة باسقاط حق الرهانة والا فالمنع شرعي وان كان لا يخلو عن وجه انتهى كلامه رفع مقامه ولو انفك الرهن باداء او اسقاط او ابراء فالظاهر نفوذ العقد السابق ولزومه لوجود المقتضي وهو العقد وارتفاع المانع وهو حق المرتهن ولا ينافي هذا ما ذكرنا من مدخلية اذن المرتهن في العقد وانه ممن له ارتباط بالعقد لان ارتباطه بالعقد حال استحقاقه لا بد في اضافة العقد الى الراهن حال زوال الحق بل حين وجوده فالعقد كان عقدا للمالك وانما منع عن وجوب الوفاء به مدخلية المرتهن اعتبار رضاه وبقاء حقه ارتفع التوقف ولا يقاس هذا بمن باع شيئا ثم ملكه حيث قوينا فيه البطلان من حيث عدم اندراجه تحت عموم وجوب الوفاء بالعقود المتوجه امره الى الملاك لكونه لعدم اندراجه تحت الموضوع حال العقد وعدم صلاحيته بمجرد التملك لاضافة العقد اليه وان شئت مزيد توضيح لذلك فراجع الى ما حققنا في مبحث الفضولي وليس المقصود من ايراده الا التعرض لبيان ان ما ذكرناه وجها للمنع فيه لا يصلح مانعا للمقام ضرورة كون العقد واقعا من اهله في محله جامعا لشرائط التأثير من رضا المالك وغيره عدا رضا من له حق متعلق بالمبيع واعتبار رضاه الناشئ عن حقه لا يقتضي اعتباره من زمان ثبوت الحق واحتمال اعتبار مدخلية رضاه بوصف كونه مرتهنا في تأثير هذا العقد الممتنع وجوده بعد ذهاب الرهانة تعبدا ينفيه عموم الامر بالوفاء بعد احراز الصدق في المورد مع انه في حد ذاته واضح الفساد كيف ولم يلتزموا بالفساد في بيع من باع شيئا بعد بيعه لاجل هذا الاحتمال مع انه فيه اقوى بل قلنا ان دليل الوجوب لا يعمه فلاحظ بل قد يقال ان الراهن كان مكلفا بوجوب الوفاء بالعقد من اول صدوره بما امكنه من الوفاء كما في طرف الاصيل في الفضولي والقدر الممكن حال كونه مرهونا هو ابقاء العهد وعدم رفع اليد عن مقتضاه بفسخه والالتزام باعماله عند تمكنه من التسليم وزوال المانع وعلى هذا فلا بعد في وجوب السعي عليه للفك او الاستيذان من المرتهن مقدمة للتسليم فتأمل وكيف كان فالمسألة مما لا اشكال فيه وهل الفك كاشف عن سبق الملك او ناقل من حينه فيه وجهان اما الكشف الحقيقي فهو ممتنع كما في اجازة الفضولي الا بجعل الوصف الانتزاعي شرطا كما تقدمت الاشارة اليه واما الكشف الحكمي الذي هو المختار في الفضولي فان بنينا انه على وفق القواعد كما نبه عليه البعض في محله فيجري الكلام مثله في المقام وان قلنا انه خلاف القاعدة ولكنه ثبت في الفضولي بالنص فيشكل الحكم به في المقام بل المتعين الالتزام بالنقل والله العالم ولا يخفى عليك من ان ما حققناه من نفوذ تصرفات الراهن بعد اجازة المرتهن انما يقضي النفوذ فيما لا يتوقف صحته على امر آخر زائد على رضا المرتهن واما فيما يتوقف على شرط آخر فلا ولذا قال المصنف وفي صحة العتق اي من الراهن مع الاجازة اي اجازة المرتهن عقيبه تردد ناش عن ان العتق من الايقاعات فيحتمل ان لا يقع الا منجزا من دون توقفه في التأثير على امر مستقبل كالطلاق فلا يقع موقوفا او لاعتبار نية القربة فيه ولا تحصل مع التردد ومن عدم صلاحية شيء مما ذكر للمانعية وهذا هو الاقوى ولذا قال المصنف ره والوجه الجواز بيانه ان اريد من التنجيز المعتبر فيه ما يعتبر في العقود ايضا فلا اشكال في تحققه في المقام اذ المنافي له الشرائط الجعلية المذكورة في متن العقد واما الشرائط الشرعية الواقعية المقررة للتأثير بحسب اصل العقد فلا ومنها عدم المانع ولذا قلنا بصحة البيع مع ان التنجيز فيه معتبر ايضا كما تقدم في محله وان اريد منه عدم وقوعه الا مؤثرا في الخارج من دون توقفه في التأثير على امر غير محقق حال ايجاد الصيغة كالطلاق ففيه ان اعتبار هذا الشرط في موارده انما هو لاجل الاجماع المنتفي في المقام بل عن اكثر المتأخرين القول بالصحة واما اعتبار قصد القربة فلا ينافي تحققها عدم الجزم كما ذكرنا في صحة عبادة المحتاط بل مجرد الاحتمال يكفي في تحققها على تقدير السلامة مع انه ربما يطمئن حال النية بالاجازة او الفك هذا كله في الاحكام المتعلقة بالراهن وكذا المرتهن لا يجوز له التصرف في الرهن باستخدام ولا سكنى ولا اجارة ولا غيرها من انحاء التصرفات لكونها تصرفا في ملك الغير المعلوم بالعقل والنقل حرمتها وعدم نفوذها الا باذن المالك نعم لو تصرف فيه ببيع او صلح او اجارة او غيرها من انحاء التصرف واجازه المالك مضى وصح على ما هو المختار في الفضولي لانه من مصاديقه هذا اذا لم يتوقف صحتها على امر آخر سوى طيب نفس المالك كما تقدم في المسألة السابقة وبه يظهر لك ان في عتقه مع اجازة الراهن تردد سواء كان العتق عن المالك او عن نفسه ومنشأ التردد على الاول ما عرفت في المسألة السابقة من عدم وقوع العتق موقوفا واعتبار نية القربة فيه الممتنع تحققها من المرتهن الذي يتصرف في ملك الغير من دون اذنه مع انه لو قلنا بامكان قصد التقرب للمرتهن بفعله لعدم كون مثل هذا التصرف الذي يتوقع فيه اجازة المالك محرما بعد تسليم صدق التصرف عليه فلا مانع من قصد التقرب بعد كون الفعل راجحا في حد ذاته فيه ان المعتبر في الصحة انما هو التقرب باطاعة الامر بالعتق الذي لا يمكن توجهه الا الى المعتق الا ان

التدبيرية المتعلقة بغير المعتق مثل محبوبية السعي في طلب مرضات الله تعالى وتوجيه الاسباب لانفكاك رقبة الرقيق عن الرقية وغير ذلك من الوجوه التي يمكن لمن قصد التقرب بها هذا ولكنك خبير بعدم صلاحية ما ذكر للمانعية اما الاول اعني وقوع العتق موقوفا فقد عرفت الجواب عنه واما اعتبار نية القربة فهو ايضا لا يصلح للمانعية لان المعتبر منها اما قصد العاقد اعني المجري للصيغة او قصد المعتق الحقيقي اعني المالك ولا محذور في شيء منهما اذ بعد البناء على انه يجب ان يكون العاقد متقربا بفعله حتى يقع العتق نقول انه لا شبهة في ان العتق اعني اجراء صيغته مما يقبل النيابة كسائر العقود والايقاعات فبعد كونه وكيلة عن العاقد كيف ينوي القربة وائتمر بقصد امتثاله فما يقال في هذا المورد نقول به في الفرض اذ لا فرق بينهما من هذه الجهة اصلا ضرورة كون الاول من قبيل وقوع العبادات التي تقبل النيابة من النائب في الفرض من المتبرع فالمرتهن على الفرض متبرع في العتق عن الراهن وينوي امتثال الامر المتوجه الى الراهن بعد تنزيل نفسه منزلته وكيف كان فليس هذا الاشكال مختصا بالمورد بل هو سار في جميع ابواب العبادات التي تقبل النيابة اذا صدرت عن النائب مع ان وقوع العتق بعقد غير المالك اذا كان نائبا عن المالك مما لا كلام فيه مع ان الاشكال المذكور على فرض تماميته مشترك الورود واما اذا بنينا على انه يعتبر ان يكون المالك حال تحقق العتق منه في الخارج قاصدا للقربة بانفكاك رقبة العبد فلا شبهة انه انما يتحقق حال تحقق الاجازة وارتباط العقد به فلو نوى القربة في اجازته يصح العتق ويمضي نعم لو اجازه رياء على هذا التقدير يفسد كما لا يخفى هذا كله في وقوع العتق عن الراهن واما لو اعتقه عن نفسه فالوجه فيه المنع لعدم الملك المتوقف صحة العتق عليه كما يدل على شرطيته النبوي المشهور لا عتق الا بعد ملك المنجبر ضعفه بالعمل المعتضد بالعقل والاعتبار ضرورة كونه اشبه شيء بالمعاوضات فيستبعد وقوعه الا عمن خرج عن ملكه فلا يتحقق العتق لغير المالك مطلقا سواء كان مرتهنا ام غيره ما لم يسبق الاذن من المالك في عتقه لانتفاء الملكية التي قد عرفت انها شرط في العتق حال تحققه اذ من المعلوم عدم حصولها من دون طيب نفس المالك بمجرد صدور العتق منه ولا صيرورته ملكا قبل العتق آناً ما تصحيحا للعتق مما لم يدل دليل عليه بل الادلة على خلافه لكونه منافيا لسلطنة المالك نعم لو سبقه الاذن يصح بلا خلاف على الظاهر على ما هو المحكي عن غير واحد ولازمه حصول الملكية قبل العتق آناً ما حتى يتحقق شرط العتق كما يظهر الالتزام به عن غير واحد من العلماء الذين ظفرنا على كلماتهم ولعل كونه كذلك لتحقق كثير منهم من المسلمات او الالتزام بتخصيص الرواية بالنسبة اليه لدليل خاص وهو الاجماع ويبعده اباء الرواية عن التخصيص لما اشرنا اليه من كونها معتضدة بما هو مركوز في العقول وربما يدعى ان صيرورته ملكا للمعتق حتى يقع العتق في ملكه بعد اذن المالك بعتقه عن نفسه بان قال اعتق عبدك عني او بعد استدعاء المعتق من المالك ان يعتقه عنه انما هو على وفق القواعد اذ بعد العلم بكون الملك شرطا بحسب الشرع ينوي في اذنه التمليك فهو ايجاب مستكشف عن الاذن ويكشف عن ذلك عد الاصوليين ذلك من المداليل المستفادة من الكلام بدلالة الاقتضاء وصدور الفعل منه قبول لذلك الايجاب كما ان الاستدعاء في الفرض الثاني قبول والعتق ايجاب للملك وانشاء للعتق ولكنك خبير بما في هذه الدعوى بعد التعرض من المخالفة للقواعد اما اولا فلانه بعد تسليم كون العتق ايجابا او قبولا والاغماض عما يرد عليه لازمه حصول الملكية عقيبه فلا يعقل ان يكون شرطا للعتق اما على فرض القول باعتبار وقوع تمام السبب في الملك كما هو ظاهر الرواية بل صريحها فواضح وكذا ان بنينا على انه يعتبر ان يقع الاثر في الملك لا السبب اذ لا ترتب في الفرض حتى يتقدم الملك على العتق اصلا ولو شأنا لاتحاد سببيهما نعم لو قلنا بان مجرد الاخذ في الانشاء دال على القبول كما انه ليس ببعيد على تقدير تمامية هذا القول يتوجه هذا الكلام الا انه مع كونه خلاف ما يستفاد من الرواية مما لا اظن احدا يلتزم به في نظائر المقام كما لو اعتق ملك لغيره ورد قبل انتهاء الصيغة وثانيا انه كيف ينطبق على القواعد مع انه لم يراع فيه شيء من شرائط العقود من تعيين العوض واقترانه بالقبول وغيرهما من الشرائط وثالثا انه لا يندرج تحت عنوان من العناوين المعهودة في الشرع المجعولة سببا للانتقال مثل البيع والصلح والهبة وغيرها وهذا واضح نعم لو قلنا بكفاية المعاطاة مطلقا في حصول النقل والانتقال في جميع ابواب المعاوضات وكونها على وفق القواعد لكون المناط فيها هو رضا المالك المستكشف بمظهر سواء كان المظهر قولا او فعلا او ما يشبههما ولعله هو الاقوى على ما مر تفصيله في مبحث المعاطاة لارتفع كثير من الاشكالات الموردة في المقام ولكن يتوجه على هذا ايضا انه يعتبر في المعاطاة ايضا ما يعتبر في غيره من العقود عدا اللفظ فيعتبر فيه كسائر عقود المعاوضات تعيين الثمن وغيره من الشرائط المقررة في كل باب الا انه يسهل الخطب ملاحظة نظائر المقام حيث يراها الفقيه بابا واسعا في الفقه لا يكاد يصحح لغفيه الا بالالتزام بحصول الملكية آناً ما قبل الفعل بسبب الرضا كما في باب الزكوة حيث ان لمالكه التبديل ويلتزمون بحصوله بمجرد النقل المتوقف على الملك كبيعه مثلا فلا بد في الفرض من الالتزام بصيرورته ملكا له بمجرد البناء على البيع المتعقب بفعل البيع تصحيحا للبيع كما في باب الفسخ حيث يلتزمون بحصوله بالفعل المنافي كالوطي والبيع المتوقف حصولهما على الملك وكما في باب الوكالة في تولي الموكل اشتر لي بكذا فيلتزمون بدخول الثمن في ملك الموكل بمجرد الشراء مع انه لا يدخل الا في ملك من خرج عنه الثمن فلا بد فيه من الالتزام بدخول الثمن الذي هو من مال الموكل في ملك الوكيل اولا بمجرد رضاه المستكشف بالفعل ثم وقوع البيع في ملكه وعلى هذا فليس للفعل اثر في حصول الملكية ابدا حتى ان السبب بتمامه والجزء الاول منه وقع في غير الملك كما هو لازم بل الفعل ليس على هذا التقدير الا متفرعا عن كون الرضا هو الرضا المؤثر ان قلت سلمنا كون الحكم فيما ذكرت منطبقا على القواعد الا انه لا بد لك من اندراجه تحت عنوان من العناوين الموجبة للنقل والانتقال كالبيع والصلح والهبة وغيرها من الاسباب قلت هذا يختلف باختلاف الموارد ففي بعضها بيع معاطاة كما لو قال اعتق عبدك الفلاني عني بالف دينار معين مثلا فاعتقه يصير ملكا له اولا بالبيع وفي بعضها هبة مثلا وفي بعضها قرض وفي بعضها اباحة بالعوض الى غير ذلك من الوجوه وانت خبير بعد الاحاطة بما اسلفناك من ان الظاهر ان الالتزام بمثل هذه الامور وان كان فيها ايضا مخالفة للقواعد هين بالنسبة الى غيرها من التوجيهات التي لا يلتزمها في الموارد هذا تمام الكلام في الاذن السابق واما الكلام في الاجازة اللاحقة فان بنينا

على انها ناقلة من حينها الا كاشفة فلا اشكال في بطلان العتق لعدم الملك قبله لا حقيقة ولا حكما وان قلنا انها كاشفة عن صحة ما وقع حقيقة فالذي يقتضيه القاعدة في المقام صحة العتق لان المعتق يدخل اولا في ملكه بهبة او معاوضة او صلح او غيرها تصحيحا للعتق ثم يعتقه فاذا اجاز المالك التمليك الضمني او المستقل بهبة سابقة على العتق يصح العتق لوقوعه في الملك واما توهم عدم قابلية الايقاعات للفضولي ففيه منع واضح لعدم الدليل عليه كما اشرنا اليه غير مرة هذا ولكنك قد عرفت فيما سبق عدم معقولية الكشف الحقيقي بل غاية ما يعقل الكشف الحكمي وهل هذا يقتضي الصحة كالكشف الحقيقي ام لا كالنقل فيه وجهان اقواهما العدم لظهور النبوي في اعتبار الملكية الحقيقية في الصحة ووجوب ترتيب اثار الملك بعد الاجازة لا يقتضي رفع اليد عن ظاهر الدليل نعم لو قلنا بالصحة في مسألة من باع شيئا ثم ملكه امكن القول بها في المقام ايضا الا انك قد عرفت في مسألة الفضولي ان الاقوى فيها البطلان فراجع وتامل ولو وطأ الراهن الامة المرهونة سواء اذن المرتهن ام لا فاحبلها صارت ام ولد له شرعا بلا خلاف فيه على الظاهر بل يستظهر عن بعض كون المسألة اجماعية ولا ينافيه القول بجواز بيعها للرهن كما عن بعض لعدم انحصار حكمها في المنع عن البيع كما ستعرض له ان شاء الله ولا يبطل الرهن بذلك مطلقا مضافا الى دعوى عدم الخلاف فيه ظاهرا بل عن التذكرة ما يشعر بالاجماع عليه عدم ما يقتضي البطلان خصوصا لو قلنا بجواز بيعها للرهن وعدم مزاحمة الاستيلاد لحقه لكونه اسبق نعم لو قلنا بعدم الجواز فربما يتخيل منافاته لبقائها رهنا كما انه يمنع عن رهانتها ابتداء للمنافاة للاستيثاق الذي هو من مقومات الرهانة وفيه انه لو امكن الاستيفاء منها على بعض التقادير الغير النادرة منع واضح قد عرفت وجهه في اول الكتاب يثمر ذلك في منع المالك عن التصرف فيها وبيعها لو ساغ له ذلك ببعض المسوغات كما انه يثمر له ايضا في جواز بيعه والاستيفاء من ثمنه لو مات ولدها كما لا يخفى وهل تباع لاستيفاء المرتهن حقه من ثمنها قبل الاداء ام لا ما دام الولد حيا في الجواهر بعد بيان الوجه له قال لكن لم نعرف القائل به قبل المصنف ره بل ولا بعده غير الفاضل في التحرير وثاني الشهيدين في ظاهر الروضة نعم عن الشهيد في غاية المراد حكايته عن المبسوط وفي جامع المقاصد الظاهر انه وهم وحكي عنه الجواز مطلقا وقيل والقائل الشيخ كما عرفت والحلي والفاضل في المختلف والكركي والشهيدان في اللمعة والمسالك نعم يجوز مطلقا لان حق المرتهن اسبق وقيل تباع مع اعسار الراهن وتبدل قيمتها رهنا جمعا بين الحقين في الجواهر والقائل الشهيد في بعض حواشيه يجوز بيعها مع وطيه بغير اذنه ولا يجوز مع الاذن ومال اليه بعض مشايخنا الموافقة للاصول والاعتبار ان لم يكن خرقا للاجماع انتهى لكن هذا القول لا يخلو عن قوة وان ذهب المصنف ره الى ان الاول اشبه بالقواعد وتوضيح المقام يحتاج الى التامل التام في الاخبار الدالة على منع بيع امهات الاولاد وكيفية جمعها مع ما يدل على جواز بيع الرهن اذ باختلاف الانظار فيها صارت المسألة ذات اقوال اربعة والا فليس فيها نص بالخصوص على الظاهر فلا بد اولا من نقل ما يدل على جواز بيع الرهن والمنع عن بيع ام الولد حتى يتضح ما في دعوى تقديم ادلة الاستيلاد على دليل جواز البيع بتقريبات منها دعوى ان ادلة الاستيلاد على ثبوت حق للامة بمورد لا ادلة دليل الرهن على مجرد جواز البيع على الراهن وقطع سلطنته فلا منافاة بينهما اذ جواز البيع على المالك لا يوجب جوازه على غيره لكن لا حق فيه ومنها ان منع البيع في الاستيلاد يعم كل احد كان له البيع قبل الاستيلاد والمرتهن كالمالك كان له البيع فيمنع ومنها ان دليل الرهن يثبت السلطنة للمرتهن بجعل المالك وترخيصه فسلطنته فرع سلطنته وادلة الاستيلاد رافعة لسلطنة المالك فلا يبقى مورد لسلطنة المرتهن هذا غاية ما يتوهم في المقام وجها لتقديم ادلة المنع ويدفعها التامل في ادلة الطرفين فنقول ان ما يدل على جواز البيع للمرتهن بمعنى ثبوت حق له في استيفاء حقه منه ببيع ونحوه مضافا الى الاجماع وامكان استفادته من النصوص المتفرقة في الباب انه من مقتضيات سلطنة الناس على اموالهم لما عرفت فيما سبق ان جواز الاستيفاء اما ماخوذ في ماهية الرهن او انه من احكامه العرفية وعلى كل من التقديرين يثبت المطلوب كما لا يخفى واما دليل منع الاستيلاد عن البيع فهو اخبار كثيرة منها ما يدل على عدم جواز بيعها من المالك واستهجانه عرفا لصيرورتها بمنزلة زوجته وعيالاته كقول امير المؤمنين عليه السلام في جواب السائل عن بيع ام الولد خذ بيدها وقل من يشتري ام ولدي ولا يخفى عليك ان هذا النحو من الاخبار لا يقتضي منعه الا على المالك فلو كان لاخر حق سابق فلا اذ ليس المالك مختارا في بيعه حتى يستند البيع اليه بل البائع في الحقيقة هو المرتهن لا المالك حقيقة ومنها ما يدل على عدم جواز بيعها الا في ثمن رقبتها واما فيما سوى ذلك من وجوه الدين فلا وهذه الرواية اقوى ما تمسك به على المنع بتقريب ان يقال ان وجوه الدين التي نفي بيعها لها يعم الدين الذي جعلت رهنا له فيعارض ما دل على استحقاق المرتهن للاستيفاء منه الا انه مقدم عليه بدعوى حكومته على الادلة المجوزة باحد الوجوه المتقدمة بل وروده عليها كما هي قضية بعضها وفيه اولا منع كون الرهن منوعا للدين حتى يعمه بالعموم بل كون الدين مع الرهن او بلا رهن من احوال الفرد وليس للرواية اطلاق بالنسبة الى احوال الدين بل هي ساكتة عنها فمقتضاها انها لا تباع في دين من الديون عدا ثمن رقبتها في الجملة واما في جميع الاحوال حتى اذا كانت متعلقة لحق الغير بحق سابق على الاستيلاد فلا وثانيا منع كونها حاكما على دليل الرهن لضعف التقريبات المتقدمة لامكان منع صيرورة الامة ذات حق بل الملحوظ في الحكم انما هو شان المالك وكونه مستهجنا بالنسبة اليه مع انه بعد التسليم لا اختفاء في انصراف دليله عن مثل الفرض الذي صارت لاجل تعلق حق الغير بها سابقا على الاستيلاد كملك الغير وكذا دعوى عموم المنع المستفاد من الادلة بالنسبة الى كل من كان له البيع ضرورة منع العموم بحيث يعم غير المالك لو فرض استحقاقه للبيع بحق سابق بل الظاهر منها بقرينة الاستهجان العرفي الدخيل جملة تعليلا للمنع الذي لا يتحقق بالنسبة الى غير المالك اختصاصه به واعجب شيء في المقام دعوى وروده على دليل الجواز بالتقريب الاخير ضرورة عدم كون سلطنة المرتهن متفرعا على السلطنة الفعلية للمالك حال البيع وانما هو من اثار سلطنته قبل الاستيلاد فلا يمنعه الاستيلاد فعلى هذا الاقوى في المقام التعارض لنا شيء من ظهور كل من الدليلين في فعلية مؤداه من الجواز والمنع ومقتضاه تقديم حق المرتهن لكونه اسبق فيمنع عن فعلية الاخر وعلى هذا ينطبق ما عن بعض الفحول كالمحقق الثاني من تقديم حق المرتهن للاسبقية اللهم الا ان يقال انه بعد فرض التعارض يجب الرجوع الى المرجحات وليست

لا يبطل الرهن باستيلاد الراهن الامة المرهونة

ولعل نظره في ذلك الى ما حققه في رهن العبد المرتد فراجع نصحه

مع بناءه في الجواهر والقائل الشيخ في ق وابن زهرة والفاضل في التذكرة والتمهيد في الحواشي على ما حكي عنهم وقيل تم

الاسبقية منها فتامل ولكن قد يمنع ظهور دليل المنع في الفعلية مطلقا بل هو انما مقصور على المالك دون غيره كما اشرنا اليه فلا يمنع عن بيع المرتهن باذن الحاكم او من قبل نفسه ان تعذر عليه الاستيذان كما تقدم الكلام فيه مفصلا او انه مسوق لبيان ان شيئا من وجوه الدين لا يصلح لتجويز بيع ام الولد من حيث هي ام الولد فلا ينافي الدين الذي تعلق للداين حق سابق برقبتها فلا وقد يستدل للجواز بما يدل على جواز بيعها في فكاك رقبتها بدعوى ان المراد بها معلومية عدم ارادة انفكاك رقبتها عن الرقبة انما هو انفكاكها عن تعلق حق الغير وثمن الرقبة وان لم يكن حقا متعلقا بالرقبة الا انه بعد ان لم يؤد ثمنها كانها لم تتمحض للمشتري بل هي ماخوذها ورقبتها على عهدته عرفا ولذا عبر عليه السلام بفكاك رقبتها ومعلوم ان هذا لو كان مناطا للجواز ففيما نحن فيه محقق على نحو اكد لتعلق الحق عليها حقيقة وفيها منع واضح وقد ظهر مما قررنا ان الجمع بين الادلة يقتضي تجويز البيع للمرتهن عند تعذر الاداء لا الراهن فليس له بيعها بمجرد كونها رهنا لاجل الاداء لو لم يلزمه المرتهن بذلك لعدم قصور المنع عن شمول المورد بالنسبة الى المالك نعم لو قهره المرتهن على ذلك فعليه الاذن في البيع او مباشرته بنفسه لخروج المورد عن تحت اخباره بجعل حق سابق للمرتهن على الاستيلاد هذا كله لو وطئها بغير اذن المرتهن واما لو وطئها باذنه فليس للمرتهن البيع ايضا ما دام الولد حيا لاقدامه على ادخال الرهن في موضوع لا يجوز بيعه شرعا فلم يبق بعد الاقدام حق له يوجب رفع اليد عن الادلة المانعة لا يقال ان الاقدام انما يتحقق منه لو كان الحكم عدم جواز البيع له وهو اول الكلام لانا نقول عدم جواز بيع ام الولد من حيث هو ثابت محقق في الاستيلاد من حيث هو مقتضى المنع وانما المانع عن تاثيره مزاحمة حق الغير وبالاذن يرتفع المزاحمة وليست الرهانة مانعة عن اصل الاقتضاء حتى يتوجه ما توهم لان هذا خلاف ظواهر الادلة كما لا يخفى على من لاحظ وتامل وعدم ملازمة الوطي للاستيلاد غير ضار في رفع المزاحمة بعد كونه من الافعال التوليدية التي تخرج عن تحت الاختيار بايجاد السبب كما لا يضر الاذن وان كان مستلزما للاستيلاد ابتداء في بقائه رهنا كما عرفت وجهه فيما تقدم فلا يكون ذلك منه اسقاطا للحق بالمرة والله العالم قد تحقق فيما تقدم ان البيع ينافي الرهانة وانه لا يجوز بيع الرهن مطلقا سواء كان اطلقه او شرط بقائه رهنا على المشتري فيكون كرهن العارية وعلى هذا فلو اذن المرتهن له اي للراهن في بيع الرهن فباع بطل الرهن بلا اشكال لما ذكرنا من المنافاة وعدم امكان بقائه رهنا عند المشتري وانما الاشكال في ان الرهانة هل تبطل بنفس البيع فيكون كالاجازة والفسخ الفعليين بناء على تحققهما به لا بالرضا المنكشف عنه او لا بد من حصوله قبل البيع انا ما حتى يقع البيع على الملك الطلق تصحيحا للبيع او ان السبب انما هو الاذن المتعقب للبيع بوصف كونه كذلك واما الاذن المجرد من حيث هو فليس ابطالا لجواز الرجوع عنه قبل البيع ولا ريب انه على الاخيرين لا يجب جعل الثمن رهنا اذا لم يشترط المرتهن اي لا يقتضي مجرد كون الشيء رهنا صيرورة ثمنه رهنا بمجرد البيع لو لم يشترط المرتهن ذلك ووجهه على الوجهين الاخيرين واضح لوقوع البيع على ما هو طلق حال البيع فيكون عوضه ايضا كذلك من دون تعلق حق احد به وصيرورته رهنا من دون ايجاد سبب جديد خلاف الاصل ودعوى انصراف الشرط الى ذلك من اطلاق الاذن في مثل المقام لقرائن الاحوال ممنوعة اشد المنع واحتمال ارادته من دون تقييد اذنه في ظاهر كلامه غير مفيد نعم لو صرح بالاشتراط يجب ذلك لا لعموم وجوب الوفاء بالشرط حتى يناقش في مثل المقام الذي ليس في ضمن العقود اللازمة اذ الاذن بمجرده ليس عقدا لازما بل هو مجرد ترخيص يجوز له الرجوع عنه بل لقصور الاذن عن شموله للبيع الذي لا يتعقبه ذلك فيفسد البيع عند خلوه عن الوصف بان لا يجعل الثمن رهنا لو قلنا باحتياجه الى العقد الجديد وعدم كفاية الشرط في ذلك او فرض شرط العقد لا النتيجة نعم لو وفى به فيعدان يبنى على عدم خيار البيع لا يبعد الحكم بالصحة لكشفه عن كونه واجدا للشرط وان لم يكن البايع عالما به هذا لو شرط جعله رهنا مستقلا مثل ما لو شرط جعل شيء اجنبي رهنا واما لو شرط بقاء رهانة العين في ضمن القيمة ولعل هذا هو المراد من كلمات العلماء في مثل المقام فلا اشكال في وجوب الوفاء بهذا الشرط ايضا بالتقريب المتقدم الا ان في تصوره اشكالا سنوضحه ان شاء الله هذا لو قلنا بصيرورته طلقا قبل البيع واما لو قلنا بحصول البطلان بنفس البيع فيشكل الامر لا لان المال الطلق انتقل الى المشتري من شخصين فيجب ان يكون البدل واصلا اليهما كما هو مقتضى المعاوضة حتى يقال ان الحق لا يقابل بالمال وانما المقابل للمال اجزاء المبيع لا اوصافه واما حق الرهانة فينعدم حال انتقال المبيع بانتفاء موضوعه لا ينتقل الى المشتري كما هو واضح فلا يعقل صيرورة شيء من الثمن عوضا عنه واما وصف الطلقية فانما هو من اثار صحة البيع وانتقال المبيع الى المشتري لا انه وصف يتلقاه المشتري من المرتهن بعد تملك المبيع فعلى هذا لا يتوهم صيرورة الثمن رهنا باقتضاء نفس المعاوضة من حيث انها معاوضة وانما الاشكال فيما قد يتخيل من الحكم الرهني باقتضاء العوضية عن ذات المبيع المتصف بكونه مرهونا ذلك نفس المعاوضة وان لا تقتضي الا المبادلة بين المالين من حيث انهما مالان الا ان انتقال العوض مكانه يقتضي صيرورته كونه متعلقا لحق المرتهن بخصوصية المحل بحكم العرف ولذا يجعل بدل التالف رهنا بنفس المبادلة لا بجعل جديد وكذا ما من الوقف بحكم الوقف من دون عقد مستانف ويمكن الفرق بين المثالين وبين ما نحن فيه اما التالف فلان ما في ذمة المتلف اولا وبالذات انما هو نفس العين بخصوصياتها فانما يؤديه غرامة عنها واداء لها فهي في الحقيقة مرتبة من مراتب وجود العين ولذا قلنا في محله ان المثل في المثلي مقدم على القيمة فكان هذا ذلك بنفس المسامحة والاعتبار في التلف يجب عليه ان يجعل التالف بحكم غير التالف في تمام اوصافه لا في خصوص الملكية بخلاف المعاوضة بالبيع وشبهه فهذا النحو من التنزيل يقتضي عموم المنزلة في الحكم فان شئت قلت ان المتلف بتلفه تعهد بشيئين بتخصص العين للمالك والرهانة للمرتهن اذ كما ان الملك مما يتدارك كذا الحقوق المالية ولذا لو اتلف الراهن يجب عليه تداركه فالمتلف يجب عليه ان يمكن المرتهن بما يمكنه ان يستوفي منه دينه كما انه يجب ان يؤدي

لو باع الراهن الرهن باذن المرتهن بطل الرهن والبيع صحيح رهنا ما لم يشترط

اذا اتلف الراهن الرهن يكون عوضه رهنا

المالك بما يناسب ملكه من المثل او القيمة وكلا الحقين يؤدّيان بدفع المثل او القيمة للمالك على ان يكون رهنا عند المرتهن فصيرورة البدل رهنا انما هو من آثار اشتغال ذمته بما هو من حال الاشتغال فكان وصف الرهانة انتقل اليه عليه تداركه وهذا بخلاف المشترى فانه لا يملكه الا طلقا ولا يشتغل ذمته الا بثمن رقبة العين فما يؤدّيه انما هو عوض الملك لا وصف الرهانة كما اشرنا اليه سابقا واما ثمن الوقف فلان البطون اللاحقة بحكم الشركاء في العين الموقوفة بمعنى ان لها بالنسبة اليهم وان كانوا معدومين نحوا من الملاحظة والاعتبار يمنع استقلال الموجودين بالتصرف فيها فكانها ملك لهم فعلا بالمناسبة الى زمانهم واما بالمناسبة الى زمان الموجودين فلا تتصف بالملكية الفعلية لهم لانتفاء المضاف اليه وانما تتصف بكونها لهم شأنا وهذا الاتصاف الثاني له نحو وجود واعتبار فعلا وله آثار منها منع الموجودين عن التصرف بما ينافي ملكيتهم ومنها جواز بيعه مراعاة لحقهم في بعض الاوقات وغير ذلك من الاحكام وهذا ليس حالهم بالنسبة اليها حتى ينظر على ما نحن فيه ويقال ان الحق لا يقابل بالمال ولا ينتقل الى الثمن بل نحو من الملكية الاعتبارية والا فالمانع عن تسميته ملكا فعلا لا يمنع عن تسميته حقا ايضا اذ كما ان الملك يتوقف على وجود مالك فعلا كذا الحق نحو على وجود مالك فعلا كذا الحق يتوقف على طرف محقق ولكنك عرفت ان هذا لا يمنع اعتبار الوجود في ترتيب الآثار فالمعدومين بمنزلة الموجودين في الآثار اعني توزيع الثمن عليهم نحو توزيع المثمن بمعنى تقسيطه عليهم طولا بحسب وجوداتهم لا عرضا مثل الشركاء الموجودين في مرتبة واحدة وكيف كان فالفرق بين الوقف وما نحن فيه واضح بعد ادنى تأمل وعلى هذا فالاقوى ما عليه المشهور بل لم ينقل فيه خلاف الا عن الشيخ في بعض الصور كما ستوضحه انشاء الله من صيرورة الثمن رهنا البطلان رهانة المثمن بالبيع عدا ما يقتضي رهانة الثمن وكونه كالمعوض في تمام الاحكام كما في التالف قد عرفت منعه وقضاء العرف بذلك بعد ملاحظة ان الثمن انما هو مقابل رقبة الملك من حيث هي غير مسلم ودعوى ان عقد الرهن يقتضي رهنية العين بمراتبها لكونه من قبيل تعدد المطلوب ولذا يجعل ثمنها عند خوف الفساد رهنا ومن المعلوم ان الثمن ايضا مرتبة من مراتبها فيجب ان يكون رهنا الا ان يستظهر من الاذن اسقاط حق الرهانة وهو خلاف المفروض اذ الفرض عدم بطلانه الا بالبيع فليس الرهانة متقومة بشخص العين والا لما كان الثمن رهنا في المثال مع ان الحق اقتضى بيعه فكيف يخرج الثمن عن كونه رهنا فيها بعد تسليم كونه من قبيل تعدد المطلوب مع انتفائه رهانة الثمن مطلقا اذ ليس الثمن مطلقا مرتبة من مراتب العين بحيث يشمله حكمها اذ الموارد التي نلتزم فيها بتعدد المطلوب لا نقول فيها بثبوت الحكم للبدل مطلقا بل يثبت له عند تعذر شخص متعلق العقد وفرض التعذر يخرج ما نحن فيه عن الفرض والشرع في اعتبار التعذر وانه عند عدم التعذر وبعد اجنبيا عند العرف واما عند التعذر فهو من المسامحة وان شئت توضيح المقام فراجع الى ما فصلناه في كتاب البيع في مسألة ضمان المثلي والقيمي من انه لا يجوز التخطي من مرتبة الى مرتبة اخرى دونها عند التمكن من المرتبة الاعلى لمكان كونه اداء للتالف حينئذ بحكم العرف فافهم وتأمل هذا كله فيما لو اطلق الاذن واما لو شرط بقاء الثمن رهنا فقد عرفت انه لا اشكال في لزوم الوفاء بالشرط بانه يظهر من المحكي عن غير واحد الاجماع عليه الا ان الاشكال في تصور امكان التفكيك بين العين مع كون وصف الرهانة متقومة بشخص العين بخصوصيتها ولذا حكمنا ببطلان الرهانة مطلقا في الصورة المتقدمة فلو امكن التفكيك امكن في صورة الاطلاق ايضا ببقاء رهانة الثمن لو لم نقل باستفادة الاذن في الابطال المطلق من مطلق الاذن للانصراف ويمكن دفعه بما اشرنا اليه من ان العوض الاختياري ليس من مراتب العين التي تقتضي رهانة العين بقاءها فيه نعم له يكون رهنا بالشرط ولو قلنا بكونه من قبيل تعدد المطلوب هذا اذا لم يكن بينهما جعل وتباين والا فلا امتناع في ذلك كما في اداء الدين حيث يصير غير الجانس منه بدلا من الذمة بالتراضي فافهم وتأمل فان المقام مما يحتاج الى التأمل وقد نتصدى بعد مشاجنا دام ظله لدفع الاشكال بما العله يقرب مما ذكرنا وان لم ينطبق عليه كمال الانطباق وكيف كان فالاظهر ما ذكرناه والله العالم هذا كله في اذن المرتهن واما لو انعكس الفرض بان اذن الراهن للمرتهن في البيع قبل الاجل فالظاهر كما عليه المشهور على ما حكي عنهم صيرورة الثمن رهنا فلم يجز للمرتهن التصرف في الثمن بان يستوفي منه حقه قبل حلول الاجل بل ولا بعده ما لم يأذن ثم يجوز له مقاصة بعد حلول الاجل لو اجتمع شرائط التقاص وهو خارج عن مفروض المسألة وكذا لا يجوز للراهن ايضا التصرف فيه كما هو قضية الرهانة وهذا مما لا اشكال فيه وانما الاشكال في بقاء الثمن رهنا مع ان الرهانة متقيدة بالعين وتبطل بالبيع الا ان يشترطا كما تحقق فيما تقدم والمفروض عدمه لان الكلام فيما لو لم يصدر من الراهن الا الاذن الا ان الاظهر الاشهر بل المشهور على ما يظهر من بعض العبائر هو ما ذكرنا من كون الثمن رهنا لظهور الاذن من الراهن في ترخيص تبديل متعلق الرهن للمرتهن في رفع يده عن سلطنته على خصوص العين ولا بعد في هذا عرفا اسد غاية من الراهن عن المرتهن في رفع يده عن الرهن وابطال رهانته بل غايته ما يستفاد منه مسألة تبديل العين وتحصيل ثمنها لكونه اعود بحال الراهن فهذا الظهور العرفي بمنزلة التصريح بالاشتراط والتواطي على بقاء الثمن رهنا بمعنى الغاء خصوصيته الشخصية وابقاء الرهانة في ماليتها التي هي العمدة في هذه الابواب بل هي من مراتب وجوداتها في حال التعذر والتبدل كما تقدم الكلام فيه فيما سبق وبذلك ظهر ما في كلام التافين من ان الحق انما تعلق بالعين ولازمه ارتفاع الحق بانتفائها فتعلقه بالثمن يحتاج الى عقد جديد بل كما انه قد ظهر لك ايضا ما في اطلاق قول المصنف الا بعد حلوله مستثنيا من عدم جواز التصرف لما ذكرنا من صيرورته بحكم الرهن في عدم جواز التصرف الا باذن الراهن او الحاكم عند التعذر على التفصيل الذي ستسمعه انشاء الله تعالى وكذا ما في قوله كغيره من الاصحاب ولو كان انما الاذن في البيع بعد حلوله صح التصرف فيه ضرورة عدم كفاية الاذن في البيع مجردا في جواز التصرف نعم لو استظهر منه بقرائن الحال والمقام الاذن في الاستيفاء او ادعى ظهور الاذن بعد الحلول مطلقا لاجل القرائن في ترخيصه في الاستيفاء كما انه ليس بالبعيد كان له ذلك ولعل اطلاق الاصحاب ناظر الى ذلك و كيف كان فان ارادوا من اطلاقهم ما ذكرناه فله وجه والا ففيه منع واضح واذا حل الاجل واراد المرتهن حقه طالب الراهن بالوفاء ولو بعت

لو باع المرتهن العين المرهونة باذن الراهن يكون ثمنه رهنا ولزم

لو باع المرتهن العين المرهونة باذن الراهن قبل الاجل بشرط ان يكون ثمنه رهنا صح

الرهن او التوكيل في بيعه ولو تعذر الاداء كان للمرتهن البيع والاستيفاء ان كان وكيلا بل له ذلك من دون مراجعة الراهن مع الاطلاق وكالته وان كان قد يناقش في ذلك بدعوى انصراف الاطلاق عن مورد الفرض ولكن فيه منع الانصراف والا فله وان لم يكن وكيلا رفع امره الى الحاكم وهل للحاكم البيع من اول الامر او ليس له ذلك الا بعد اجبار الراهن وامتناع صدوره منه بنفسه فيه اشكال ستعرض له انشاء الله واما وجوب الرجوع اليه عند امتناع الراهن من البيع والاداء فالظاهر انه مما لا تامل فيه اذا كانت له بينة يثبت بها حقه بل عن بعض نفي الخلاف عنه الا عن ظاهر ابي الصلاح فليس للمرتهن بيع الرهن مع امكان رجوعه الى الحاكم واستدل لابي الصلاح بوجهين احدهما ان جواز البيع من مقتضيات الرهانة والا فاي فرق بينه وبين سائر امواله في جواز المقاصة له باذن الحاكم او بيع الحاكم لاداء حقه وفيه منع اقتضاء الرهانة الا مجرد استحقاق الاستيفاء دينه منه فلا يوجب الرهانة الا قطع سلطنة المالك بالنسبة الى نفس البيع او ما ينزل منزلته من الصلح وغيره واما خصوصيات البيع لكونه من شخص خاص او في مكان او بنقل خاص مثلا فلا اذ ليس هذا كما لو استحق على ذمة شخص كليا فكما ان تعيينه انما هو باختيار المديون كذا فيما نحن فيه واما ما ذكر من عدم الفرق بينه وبين سائر امواله كما لو كان عنده وديعة مثلا ففيه منع واضح ضرورة تعلق الاستحقاق فيما نحن فيه بخصوص العين الا ان مجرد الاستحقاق لا يقتضي استقلاله بالبيع وهذا بخلاف سائر امواله ولذا يتقدم حق المرتهن على سائر الغرماء ثانيهما ظاهر بعض الاخبار كموثقة ابن عمار قال سألت ابا ابراهيم عليه السلام عن الرجل يكون عنده الرهن فلا يدري لمن هو من الناس فقال لا احب ان يبيعه حتى يجيء صاحبه فقلت لا يدري لمن هو من الناس فقال فيه فضل او نقصان قال ان كان فيه نقصان فهو اهون يبيعه فيؤجر فيما نقص من ماله وان كان فيه فضل فهو اشد عليه يبيعه ويمسك فضله حتى يجيء صاحبه والجواب عنه بلزوم حملها على ما اذا لم يمكن اثبات حقه ورهانته عند الحاكم او على تعذر الرجوع الى الحاكم او على ارادة مطلق البيع من حيث هو من دون بيان الشرائط فتكون مهملة من هذه الجهة بل يمكن تنزيل الرواية على ما لو استكشف رضا المالك بالبيع فانه في مثل هذه الموارد ربما يقطع الانسان بالرضا وكيف كان فيتعين حملها ولا يجوز العمل باطلاقها لمخالفته للقواعد المتلقاة من الشرع ومذهب الاصحاب بل ربما يقال بمخالفته لبعض الروايات الناهية عن بيعه مطلقا الا بعد مجيء صاحبه وفيه تامل وكيف كان فهل له الاجبار في الاداء قبل رفع امره الى الحاكم ام يتعين عليه الرجوع اليه فيه وجهان نسب الى ظاهر بعض الاول بل تعينه عليه مع الامكان وعند عدمه يرجع الى الحاكم وفيه ان الاجبار من مناصب الحاكم ليس لغيره ذلك نعم يجوز له ما يجوز لغيره من باب الامر بالمعروف ومعلوم ان هذا ليس مقدما على رفع الامر الى الحاكم لعدم الترتب بينهما فالاوجه ثانيا لاطلاق عبارة المتن انه يتعين عليه ان يرفع امره الى الحاكم عند تعذر الاداء ليلزمه البيع بالقول او الفعل بضرب وحبس او نحوهما مما يتوقف تحصيل الحق عليه وان امتنع الراهن بعد الزام الحاكم واجباره من البيع ايضا كان له حينئذ ان يبيع عنه وهذا بحسب الظاهر مما لا اشكال فيه وانما الكلام في انه هل له البيع قبل الاجبار من اول الامر لا بل يتعين الاجبار اولا ثم البيع ظاهر المصنف هو الاول حيث قال وله ان يبيع عليه ولكنه لا يخلو عن اشكال لان القدر المتيقن من ثبوت الولاية انما هو بعد الاجبار فليقتصر عليه ويمكن التمسك للاطلاق باطلاق قولهم السلطان ولي الممتنع لصدق الموضوع بمجرد الامتناع ولو لم يكن ثمة اجبار ودعوى ان الامتناع في مقابل الامكان وهو ربما يكون ممكنا صدوره عنه بالاجبار فلا يثبت له الولاية لم يظهر في عدم التسليم كما لا يخفى ثم لتمنع قصور الحجة لعدم الجابر في المقام وجه وكيف كان فلو اكرهه على البيع فباع عن اكراه يصح البيع ويلزم لان الاكراه عن حق بمنزلة الرضا ثم انه لو تعذر الوصول الى الحاكم اما لفقده او لتعذر اثبات الحق لديه هل له ان يتولى البيع بنفسه او يرجع الى عدول المؤمنين فيه وجهان اوجههما الاول في الاولى لانه للعدول عليه انما يتصرفون في بعض الموارد في اموال الغائب المحتاج الى الحاجة البيع بها من دون ان يكون لهم عليه ولاية فعلى هذا لا اولوية للعدول على نفسه فهو بنفسه يتولى البيع نعم في صورة تعذر الاثبات عند الحاكم لو امكن له الاذن في البيع ولو بعنوان العموم لا يبعد اشتراطه والله العالم

مسئلة ولو شرط المرتهن على الراهن في عقد الرهن ان لم يؤد الحق ان يكون الرهن مبيعا لم يصح الشرط لوجهين بعد النص عن الاجماعات المحكية المعتضدة بعدم نقل خلاف يعرف في المقام صريحا احدهما التعليق في الشرط على امر غير مضبوط الحصول ثانيهما انه شرط النتيجة فيما لها سبب خاص اذ حصول البيع بلا سبب مما لم يعهد في الشريعة فيفسد وفي كليهما تأمل اما الاول فلما سبق في مبحث الخيارات من كتاب البيع التأمل في اقتضاء التعليق في الشرط فساده ولكن يمكن الالتزام في المقام لا لمجرد التعليق في الشرط بل لان المشروط الذي هو البيع غير صالح لان يقع معلقا فيفسد من هذه الجهة واما الثاني فلا يصلح وجها للمسألة الوفاقية مع انه بنفسه مما وقع فيه الخلاف فمن يقول بصحة شرط النتيجة يلتزم بكون الشرط سببا لحصوله كعقد البيع نعم فيما ثبت من الشرع عدم حصول مفاده الا بسبب خاص كالطلاق والنكاح لا يصح واما في مثل البيع والهبة وغيرهما فلا وكيف كان فلعل غرضهما محل اخر والغرض من ايرادهما التنبيه على انه لا يصلح ان يكون مطمح انظار العلماء في هذه المسألة ولعل نظرهم الى ما اشرنا اليه من وقوع البيع من حيث انه بيع معلقا لان هذا انما وقع الاجماع على بطلانه بحسب الظاهر وقد يتوهم ان المتيقن من البطلان الذي وقع الاجماع عليه ما اذا كان البيع بصيغة الخاصة واما معناه الحاصل بالشرط فلا ولكنه مدفوع بان المفهوم من كلماتهم في باب البيع بطلان انشاء هذا المعنى معلقا من دون ان يكون في ضمن لفظ خاص مثلا ثم لو لم يكن الانشاء بنحو البيع بل بحيث يفيد الا نشاء المطلق من دون ان يكون بيعا وقلنا بكفايته مثل ذلك في حصول الملك وعدم توقيفية الاسباب ومنع ما يستفاد من عموم بطلان التعليق في الاسباب المملكة

مع تعذر الاداء يبيع الرهن ان كان وكيلا والا يرجع الى الحاكم

نقصان قلت فان كان فيه فضل او ...

الحاكم يلزم الراهن ببيع الرهن او يبيعه بنفسه

لو شرط كون الرهن مبيعا ان لم يؤد ...

شيئاً

اذا اذن ان يبيع فيمنع فاختلفا الراهن في البيع او تعليق في انه قبل البيع او بعده فالقول قول المرتهن

بحيث يتم الفرض لامكن القول بعدم البطلان ولكن في جميعها تامّل فهل يوجب فساد الشرط فساد الرهن فيه وجهان من ان الشرط الفاسد مفسد ام لا قد سبق تحقيقه في محله فراجع ولكن ربما يدّعى في المقام الوفاق على فساد الرهن وقد يوجّه ذلك باقتضائه توقيت الرهانة المجمع على بطلانه لمنافاته الاستيثاق المعتبر في الرهن وفيه ان هذا التوقيت لاينافي الاستيثاق بل يؤكّده اذا شرط ان يكون الثمن عين ما في ذمّة الراهن لا ثمناً آخر لايكون رهناً ولعلّ اطلاقهم منزّل على الصورة الاولى التي قد عرفت انه لاينافي الاستيثاق الّا ان يقال انّ التوقيت في الرهن كالتوقيت في الملك ممّا اجمعوا على بطلانه وان لم ينافي الاستيثاق ولكنه بعيد والله العالم **مسئلة** اذا اذن المرتهن للراهن في البيع ورجع ثم اختلفا فقال المرتهن رجعت قبل البيع وقال الراهن رجعت بعده كان القول قول المرتهن عند المشهور بين الاصحاب بل عن جامع المقاصد نسبته اليهم مشعراً بدعوى الاجماع خصوصاً مع قوله انه ينبغي الوقوف معهم وان كان الدليل يقتضي خلافه ترجيحاً لجانب الوثيقة المستصحب بقائها الى ان يعلم المزيل ولكن لانّ الاذن في البيع غير مسقط لها وانما المسقط لها البيع المأذون فيه ولم يثبت اذ الدعويان متكافئتان يعني دعوى وقوع البيع قبل الرجوع وتحقق الرجوع قبل زمان البيع وكلّ منهما خلاف الاصل فيتساقطان ويرجع الى الاصول الاخر مثل استصحاب الرهانة او اصالة الفساد في البيع وغيرها ولايعارضه اصالة الصحة كما سنحققه انشاء الله تعالى وتوضيح المقام انه يعتبر في الحكم بصحة البيع من احراز شرطه الذي هو اذن المرتهن فلابد من احراز انه حال وقوعه باذن المرتهن امّا حقيقة كما لو علم ببقاء الاذن الى زمان البيع وعدم رجوعه قبل تحقق سبب البيع وامّا حكماً كما لو احرز بقاء الاذن بالاستصحاب الى زمان البيع بحيث يقطع بوقوع البيع في هذا الزمان المحكوم بكونه مأذوناً تعبداً فعلى هذين التقديرين يحكم بصحة البيع للعلم بكونه واجداً للشرط امّا حقيقة كما في صورة العلم او تعبداً كما في صورة الاستصحاب اذا عرفت ذلك فنقول مقتضى القاعدة انه لو علم باذنه سابقاً وشك في اصل رجوعه الحكم بصحة البيع لاستصحاب بقاء الاذن وامّا اصالة عدم الرجوع فلا اثر له لانّ صحة البيع من آثار بقاء الاذن لا عدم الرجوع وان كانا متلازمين الا ان المقرّر في مبحث الاستصحاب عدم الاعتداد باستصحاب الملزومات في اثبات آثار اللوازم وكيف كان فمقتضى استصحاب الاذن جواز البيع والحكم بصحته بعد وقوعه لايحتاج في ذلك الى احراز عنوان وقوع البيع عن اذن اعني وصف الاتصاف حتى يقال انّ الاصل بالنسبة اليه مثبت ولا اعتداد به بل يكفي مجرّد احراز وقوع البيع في حال كونه مأذوناً بحكم الشارع كما لو صلّى حال كونه متطهراً بحكم الاستصحاب فانّ صلوته صحيحة ظاهراً لانّ جواز الدخول من آثار الطهارة وعدم بوجوده تعبداً ولا حاجة الى احراز عنوان الاتصاف اعني كون صلوته متصفة بكون صدورها عن متطهر حتى يقال انّ الاصل بالنسبة اليه مثبت كما لايخفى ثمّ انّ هذا كلّه فيما لو شك في اصل الرجوع كما لو شك في اصل تحقق الحدث في المثال وامّا لو علم بالرجوع وشك في تقدمه على البيع او تأخره عنه كما لو علم بحدوث حدث وفعل صلوة وشك في المتأخر منهما مع قطع النظر عن قاعدة الشك بعد الفراغ فمقتضى القاعدة الحكم بالفساد لا لاصالة تأخر كلّ منهما عن الآخر فيتساقطان لانّ وصف التأخر كالتقدم امر حادث مسبوق بالعدم نعم لو كان لاصالة عدم كلّ منهما الى زمان صدور الآخر اثر يتعارضان ولكن عرفت انّ اصالة عدم الرجوع لايترتب عليه اثر من حيث نفسه بل الاثر اعني صحة البيع انما هي من آثار بقاء الاذن الذي هو لازمه لامن آثار نفسه فليس استصحاب عدم الرجوع قبل البيع معارضاً لاصالة عدم وقوع البيع قبل الرجوع اعني في حال الاذن نعم قد يتوهم انه يعارض هذا الاصل اعني اصالة عدم وقوع البيع في حال الاذن استصحاب نفس الاذن الى زمان البيع وفيه انه لو كان هذا الاصل جارياً لم يبق وجه للمعارضة المذكورة لكونه حاكماً على اصالة عدم وقوع البيع فيرتفع الشك عنه بهذا الاستصحاب لكونه مسبباً عنه الّا انه بنفسه في المقام اصل مثبت لا اعتداد به بخلاف ما لو كان الشك في اصل الرجوع وسرّه ما اشرنا اليه من انه يجب في الحكم بالصحة من احراز كونه واجداً للشرط احرازاً وجدانياً وان كان نفس الشرط بقائه تعبدياً وهذا المعنى فيما نحن فيه متعذر اذ لا ابتناء على الاصل المثبت لانّ استصحاب بقاء الاذن الى ان يتحقق البيع لايوجب القطع بوقوع البيع حال كونه مأذوناً ولو بالاستصحاب لاحتمال الرجوع قبله وكونه عالماً به حال البيع فلا قطع بانه اوجد البيع في حال كان البيع عنه نافذاً في مرحلة الظاهر وهذا بخلاف ما لو شك في اصل الرجوع فانه يقطع بكون بيعه واجداً للشرط في مرحلة الظاهر ولذا حكم المشهور بفساد البيع في الفرض مع انه لاشبهة في الصحة فيما لو شك في اصل الرجوع هذا لو لم نقل بالاصل المثبت كما هو التحقيق والّا فاصالة بقاء الاذن الى زمان البيع يستلزم وقوع البيع عن اذن ولاتتوهم انّ هذا الالزام بلزوم احراز العنوان اعني البيع المأذون فيه اذ فرق بيّن بين الالزام بلزوم احراز الشرط حال وقوع الشيء وبين الالزام بلزوم احراز العنوان وما يلزمنا هو الاول دون الثاني فافهم وتأمل فانّ المقام لايخلو عن دقة مع انه من المهمات فتحصل مما ذكرنا انّ الاقوى في المسئلة ما ذهب اليه المشهور من فساد البيع وبقاء الرهن وامّا فساد البيع فللشك في تحقق شرطه الموجب للشك في المشروط والاصل فيه الفساد بعد سلامته عن اصل موضوعي حاكم عليه كما عرفت مضافاً الى اصالة عدم وقوع البيع قبل الرجوع السالم عن المعارض كما بيّن وجهه نعم قد يتوهم في المقام اصول اخر هي المرجع في المقام مثل اصالة صحة الاذن واصالة صحة الرجوع واصالة صحة البيع وشيء منها لاينفع في المقام لانّ صحة كل شيء بحسبه فصحة الاذن انه لو وقع البيع عقيبه قبل الرجوع لأثّر وصحة الرجوع عبارة عن تأثيره في رفع الاذن وفساد البيع عقيبه لو كان الاذن باقياً غير مرتفع قبله بالبيع السابق ومعلوم انّ القطع بالصحة بهذا المعنى لايثبت شيئاً فضلاً عمّا يثبتها اصالة الصحة وامّا اصالة الصحة في البيع

يقوى في النظر جريانها كاصالة الصحة في الصلوة بعد الفراغ عنها الّا انّ الاقوى خلافه لانّ صحة بيع الغير ليست منحصرة فيما يؤثّر في الخارج لما عرفت فيما سبق من الحكم بصحة بيع الفضولي ومعناها صلاحيته للتأثير بشرط لحوق الاجازة فكونه اهلاً لذلك مرتبة من الصحة وهي حاصلة فمتى حصل البيع من غير المالك يحكم بمقتضى اصالة الصحة بكونه واجداً لشرائط العقد وصلاحيته للتأثير في الخارج بشرط اذن المالك وامّا اذن المالك فلايثبت بمجرد ذلك نعم لو لم نقل بصحة الفضولي وقلنا بانه لامعنى لصحة البيع الّا تأثيره في الخارج كان

(للتوهم المذكور مجال والله العالم)

هذا آخر ما اردنا ايراده من كتاب الرهن والحمد لله اولاً وآخراً وظاهراً وباطناً قد فرغت عن تسويده في يوم الخميس من شهر

(جمادى الاخرة في سنة ١٢٩١)

(قد وقع الفراغ من تسويد هذه الاوراق الشريفة بيد اقلّ العباد واحقرهم غلام (خوشنويس) ابن المرحوم المغفور الحاج)

(عبد الرحمن غفر الله تعالى ذنوبهما في يوم الخميس من شهر ذي القعدة الحرام سنة اربع وستين وثلاثمائة)

(بعد الالف من الهجرة النبوية على هاجرها الالف)

(السلام والتحية سنة ١٣٦٤)

بسمه تعالى وله الحمد

نظر بميل اولياء امور به بيان مأخذ اين نسخه شريفه وحكايت ماجرى در مقدمات آن توضيحاً مينويسد كه چون نسخه اي كه بخط خود مصنف قدس سره بوده ومتعلق است بآقاى حاج سيد نصر الله تقوى (براى استنساخ لطف نمودند آنرا وبعد از رفع احتياج بايشان رد گرديد) مبيضه نبود وصفحات آن الا ما شذ قلم خوردگى وانتقال بحواشى داشت واستنساخ كاتب چاپ از اين ممكن نبود قبلاً بهمت يكى از دوستان يكدوره از اين چهار كتاب بامركب عادى نوشته شد وكاتب چاپ از اين نسخه برداشته پس از تصحيح كامل و اجمالاً آنكه نظر بشدت اهتمام در صحت نسخه منتشره اين بنده در موقع تصحيح هريك از آن نسخه خطيه و اين نسخه چاپى اكتفا نكردم بمقابله با نسخه اصليه بلكه مكرر بكتب فقه واخبار ورجال ولغت مراجعه نمودم چنانچه در كتابت عناوين وتميز متن از شرح وساير مزايا كاملاً دقت شده و هرگاه عبارتى در خلال غير سليس بنظر رسد از مسامحه نبوده فالمرجو من العلماء المراجعين اليها الدعاء لى

بحسن التوفيق والمغفرة وانا العبد الفانى رضا القاضى الطهرانى ج ٢ ١٣٦٥

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمین وصلی الله علی محمد وآله الطاهرین . وبعد این رساله ایست در احکام و فروع رضاع . بدانکه سنت است اختیار نمودن دایهٔ مسلمان پاکیزه پارسای خوبروی چه خوی و روی دایه تاثیر میکند در شیرخوار و اگر مسلمان فراهم نشود نصرانیه و یهودیه مقدمند بر مجوسیه و مشرکه . ونسبد بچه را که بخانهٔ خود ببرند بلکه ایشان را بخانهٔ خود بیاورد که نزد خودش شیر بدهند و جلوگیری نماید ایشان را از خوردن گوشت خوک و شراب . و بدترین دایه‌ها زن زناکار و زن زائیده شده از زنا میباشد . ومدت شیر دادن بیست و چهار ماه قمریه است و دو ماه بیشتر و سه ماه کمتر یعنی بیست و یکماه باکی ندارد و کمتر از آن جفا بطفل است .

حال گوئیم که یکی از اسباب محرمیت وحرمت نکاح رضاع میباشد و آن شرعاً متحقق میشود باینکه بچه در بین بیست و چهار ماهگی از شیر یکمرد از پستان یکزن زنده شیر بخورد بطوریکه (باندازه ایکه در زیر میاید) وباید پیدایش شیر بزائیدن در اثر وطی حلال باشد مانند نکاح دائم یا منقطع و ملک یمین و تحلیل (و وطی بشبهه در حکم صحیح میباشد) و شرط نیست که شیر خوردنش در زمان عده باشد که آن لاادرث بچه خود دایه (که این شیر شیر اوست) دو سال نگذشته باشد و نه اینکه آن در حباله آن مرد صاحب شیر باقی باشد بلکه زنده بودن آن مرد لازم نیست . و در تأثیر این شیرخواری معتبر است یکی از سه اندازه ١ آنقدر از دایه شیر بخورد که روئیده گوشت شیر را بحکم نماید استخوانش را ٢ در یکشبانه روز (اگرچه ملفق باشد) شیر بخورد فقط از این دایه هرچه میل دارد . و آب و رفع تشنگی و غذا و دوا و کرکه باصدق استیعاب منافی نیست باکی ندارد ٣ پانزده بار کامل پی در پی از این دایه شیر بخورد (مقصود از پی در پی آنستکه در بین از دایه دیگر شیر نخورد نه اینکه غذا نخورد) حال گوئیم که چون بهرکدام از خویشاوندی شیرخواری بستگی‌هائی پیدا میشود و هر بستگی نام مخصوص عرفی دارد مانند مادر . دختر . خواهر . عمه . خاله . دختر برادر . دختر خواهر . و خویشاوندی احکام شرعاً دارد پس اگر همان نامهائی که در خویشاوندی متعلق حرمت نکاح و محرمیت میباشد بشیرخواری پیدا بشود این شیرخواری سبب محرمیت وحرمت نکاح است (باجماع و نصوص) چه شیرخواری پیش از نکاح باشد چه بعد و فرقی نیست بین آزاد و بنده و کنیز چنانکه بستگان زوج و زوجه مانند دیگران هستند . و بدانکه معتبر است در تحقق برادری و خواهری بین دو شیرخوار (یکه یکی از آنها فرزند نسبی مرد صاحب شیر یا دایه نیستند) اینکه مرد صاحب شیر این دو یکنفر باشد پس اگر طفلی از شیر مردی بخورد و طفل دیگر از شیر مرد دیگر بین این دو برادری و خواهری نیست اگرچه دایه هر دو یکزن باشد و اگر دو طفل از شیر یکمرد بخورند هرکدام برادر یا خواهر اند بگر میشود اگرچه دایه دو زن باشد و دیگر آنکه بین پدر و مادر و اخوهٔ شیرخوار و بین مرد صاحب شیر دایه و فرزندان ایشان پیدا نمیشود آن بستگی که نامش در خویشاوندی متعلق حرمت باشد لکن شرعاً (بنصوص معمول بها) دختر نسبی دایه و دختر نسبی و رضاعی صاحب شیر حرامست بر پدر شیرخوار که در فرض ٥٠ بعد میاید - رضاعهائی محرم را زیر فرض میشود اول رضاع پیش از نکاح سپس رضاع بعد از نکاح :

١ دختریکه از شیر زن زید بخورد دختر ش میشود - پس اگر زوجهٔ زید از شیر زید بدهد بزوجهٔ دیگرش شیرخوار دختر زید گشته بر زید حرامست (و شیرده نیز که فرض ۴١ باشد)

٢ پسریکه هند شیرش داد پسرش میشود - پس اگر هند شیر بدهد بزوج خود هند مادرش گشته بر او حرام میگردد

٣ پسریکه از شیر زید بخورد برادر فرزند (نسبی و رضاعی) زید میشود - پس اگر داماد زید از شیر زید بخورد آن داماد برادر دختر زید گشته بر او حرامست

۴ دختریکه از شیر زید بخورد خواهر فرزند (") زید شد - پس اگر عروس زید از شیر زید بخورد آن عروس خواهر پسر زید میشود و بر او حرامست

٥ پسریکه از شیر زید بخورد عم فرزند پسر (") زید میشود - پس اگر داماد پسر زید از شیر زید بخورد عم فرزند پسر زید گشته و بر او حرامست

٦ پسریکه از شیر زید بخورد خال فرزند دختر (") زید شد - پس اگر داماد دختر زید از شیر زید بخورد خال نوادهٔ دختری زید گشته بر او حرامست

٧ دختریکه از شیر زید بخورد عمهٔ فرزند پسر (") زید میشود - پس اگر عروس پسر زید از شیر زید بخورد عمهٔ نوادهٔ پسری زید گشته بر او حرامست

٨ دختریکه از شیر زید بخورد خالهٔ فرزند دختر (") زید شد - پس اگر عروس دختر زید از شیر زید بخورد خالهٔ پسر دختر زید گشته بر او حرامست

٩ پسریکه از شیر زید بخورد پسر (نسبی و رضاعی) زید عم فرزند (نسبی و رضاعی) شیرخوار میشود - پس اگر طفل آن شیرخوار از شیر زید بخورد زنش بر او حرام میگردد

١٠ پسریکه از شیر زید بخورد دختر (") زید عمهٔ فرزند (") شیرخوار شد - پس اگر عروس آن شیرخوار نیز از شیر زید بخورد بر زوجش حرام میگردد

١١ دختریکه از شیر زید بخورد پسر (") زید خال فرزند (") شیرخوار میشود - پس اگر داماد آن شیرخوار نیز از شیر زید بخورد زنش بر او حرام میگردد

١٢ دختریکه از شیر زید بخورد دختر (") زید خالهٔ فرزند (") شیرخوار شد - پس اگر عروس آن شیرخوار نیز از شیر زید بخورد بر زوجش حرام میگردد

١٣ پسریکه هند شیرش داده برادر فرزند نسبی هند شده - پس اگر هند بداماد ش شیر بدهد دختر هند بر آن داماد حرامست

١۴ دختریکه هند شیرش بدهد خواهر فرزند نسبی هند میشود - پس اگر هند بعروس خود شیر داد پسر هند بر آن عروس حرامست

١٥ پسریکه هند شیرش داده عم فرزند (نسبی و رضاعی) پسر نسبی هند شده - پس اگر داماد پسر نسبی هند از هند شیر بخورد بر آن نواده حرام میشود

١٦ پسریکه از شیر هند خورد خال فرزند (") دختر نسبی هند گردید - پس اگر داماد دختر نسبی هند از هند شیر بخورد بر آن نواده حرام میشود

١٧ دختریکه هند شیرش بدهد خالهٔ فرزند (") دختر نسبی هند میشود - پس اگر عروس دختر نسبی هند از هند شیر خورد بر آن نواده حرام میشود

١٨ دختریکه از شیر هند خورد عمهٔ فرزند (") پسر نسبی هند شد - پس اگر عروس پسر نسبی هند از هند شیر بخورد بر آن نواده حرام میشود

١٩ پسریکه هند شیرش داده پسر نسبی هند عم فرزند (نسبی و رضاعی) آن شیرخوار میگردد و حرامست نکاح بین پسر هند و دختر آن شیرخوار

٢٠ پسریکه هند شیرش داد دختر نسبی هند عمهٔ فرزند (نسبی و رضاعی) آن شیرخوار شد وحرامست نکاح دختر هند با پسر آن شیرخوار

٢١ دختریکه از هند شیر بخورد پسر نسبی هند خال فرزند (") آن شیرخوار میشود وحرامست نکاح پسر هند با دختر آن شیرخوار

٢٢ دختریکه از شیر هند خورد دختر نسبی هند خالهٔ فرزند (") آن شیرخوار گردید وحرامست نکاح دختر هند با پسر آن شیرخوار

٢٣ دختریکه از شیر زید بخورد نوادهٔ پدر (نسبی و رضاعی) زید میشود - پس اگر زوجهٔ پدر زید از شیر زید بخورد بر شوهرش حرام میگردد

٢۴ پسریکه از شیر زید بخورد نوادهٔ مادر (") زید شد - پس اگر زوج مادر زید از شیر زید خورد بر زنش حرام میگردد

٢٥ دختریکه از هند شیر بخورد نوادهٔ پدر (نسبی و رضاعی) هند میگردد - پس اگر زوجهٔ پدر هند از شیر هند بخورد بر شوهرش حرام میگردد

٢٦ پسریکه از شیر هند بخورد نوادهٔ مادر (") هند میشود - پس اگر زوج مادر هند از شیر هند خورد بر زنش حرام میگردد

٢٧ دختریکه از شیر زید خورد برادر (نسبی و رضاعی) زید عم شیرخوار گردید - پس اگر زوجهٔ برادر زید از شیر زید بخورد بر برادر او حرامست

٢٨ پسریکه از شیر زید بخورد خواهر (") زید عمهٔ شیرخوار میشود - پس اگر زوج خواهر زید از شیر زید خورد بر خواهر او حرامست

٢٩ دختریکه از شیر هند خورد برادر (") هند خال شیرخوار شد - پس اگر زوجهٔ برادر هند از شیر هند بخورد بر برادر او حرامست

٣٠ پسریکه از هند شیر بخورد خواهر (") هند خالهٔ شیرخوار میگردد - پس اگر زوج خواهر هند از هند شیر خورد بر خواهر او حرامست

٣١ دختریکه از شیر زید بخورد عم (نسبی و رضاعی) زید عم پدر شیرخوار میشود - پس اگر زوجهٔ عم زید از شیر زید خورد بر عم زید حرام میشود

٣٢ دختریکه از شیر زید بخورد خال (") زید خال پدر شیرخوار میگردد - پس اگر زوجهٔ خال زید از شیر زید بخورد بر خال زید حرام میشود

٣٣ پسریکه از شیر زید بخورد عمه (") زید عمهٔ پدر شیرخوار میشود - پس اگر زوج عمهٔ زید از شیر زید بخورد بر عمهٔ زید حرام میشود

٣۴ پسریکه از شیر زید بخورد خاله (") زید خالهٔ پدر شیرخوار گردید - پس اگر زوج خالهٔ زید از شیر زید خورد بر خالهٔ زید حرام میشود

٣٥ دختریکه هند شیرش داد عم (نسبی و رضاعی) هند عم مادرش میگردد - پس اگر زوجهٔ عم هند از هند شیر خورد بر عم هند حرامست

٣٦ دختریکه از هند شیر خورد خال (") هند خال مادرش شد - پس اگر زوجهٔ خال هند از شیر هند بخورد بر خال هند حرامست

٣٧ پسریکه هند شیرش داده عمه (") هند عمهٔ مادرش گردید - پس اگر زوج عمهٔ هند از هند شیر بخورد بر عمهٔ هند حرامست

٣٨ پسریکه از هند شیر بخورد خاله (") هند خالهٔ مادرش میشود - پس اگر زوج خالهٔ هند از شیر هند بخورد بر خالهٔ هند حرامست

٣٩ پسریکه اُم ولدِ زید شیرش بدهد از شیر زید آن شیرخوار پسر این دو میگردد - پس اگر ام ولد زید از شیر زید بزوج خورد شیر بدهد آن ام ولد حرام میشود بر زوج خود چونکه مادر او شده و بر مولای خود نیز چونکه پدر شوهر او گردیده

۴٠ پسریکه هند شیرش داد از شیر زید آن شیرخوار پسر این دو میشود - پس اگر هند از شیر زید بدهد بزوج ام ولد زید آن ام ولد بر مولایش زید حرامست چونکه پدر شوهر او گردیده و بر زوجش نیز چونکه امهٔ موطوئهٔ پدر این زوج بوده

۴١ دختریکه هند شیرش بدهد دختر هند میگردد - پس اگر هند حلیلهٔ زید و شیرخوار نیز زوجهٔ زید است هر دو بر زید حرامست اگر از شیر زید داده چونکه دایه مادر زن و شیرخوار دختر زید شده و اگر از شیر غیر زید داده هند مادر زن گشته بر زید حرامست و شیرخوار ربیبهٔ زید میشود پس اگر هند مدخوله زید باشد آن ربیبه نیز بر زید حرامست و اگر هند مدخولهٔ زید نباشد نکاح ربیبه فاسد میشود و حرام نمیگردد و اگر این زوجهٔ شیرخوار از در موقعیکه در حبالهٔ زید خارج شده برضاع مزبور (با بوجهی دیگر) شیر بدهد زوجهٔ زید خلافست در مادر زن و حرام شدن زوجهٔ شیرده (چونکه شیرخوار فعلاً زن زید نیست) بنابر آنچه گفته شد اگر هرکدام از دو مرد دو زوجه دارند یکی کبیره و یکی صغیره و شیر داد زوجهٔ کبیره هرکدام بزوجهٔ صغیرهٔ آن دیگر زوجهٔ کبیره هر کدام مادر زن آن دیگر گشته بر او محرم میشود و زوجهٔ صغیرهٔ هرکدام بر آن دیگر حرام میگردد نیز در صورتیکه شیر از او باشد یا بمرضعه دخول کرده باشد و بر فرض آنکه آن دو مرد برادر باشند و شیر از خود ایشان بوده صغیره‌ها بر زوج خود نیز حرام میشوند چونکه برادرزاده میگردند

۴٢ و ۴٣ دختریکه دختر هند (یا عروس هند از شیر پسر هند) شیرش داده هند جدهٔ شیرخوار شده - پس اگر هند آن شیرخوار مرد زوجهٔ زید باشد هند جدهٔ زوجهٔ زید گشته بر او حرامست و نکاح شیرخوار فاسد میشود و بر زید حرام نیست مگر آنکه (مرضعه دختر یا عروس زید نیز باشد یا) هند مدخولهٔ زید باشد

۴۴ و ۴٥ دختریکه از مادر (نسبی هند (یا از شیر پدر نسبی یا رضاعی هند) شیر بخورد خواهر هند میشود - پس اگر زوجهٔ شیرخوار زید شیر بخورد از مادر زوجهٔ دیگر زید یا شیر بخورد از شیر پدر نسبی یا رضاعی این زوجهٔ دیگر آن زوجهٔ شیرخوار خواهر زن زید گشته نکاحش فاسد میشود

۴٦ دختریکه از شیر برادر هند شیر خورده هند عمهٔ او میشود - پس اگر هند و آن شیرخوار هر دو زوجهٔ زید باشند این دو زوجه عمه و برادرزاده اند

۴٧ دختریکه خواهر هند شیرش داد هند خالهٔ او میشود - پس اگر " " " " " دو زوجه خاله و خواهرزاده اند

۴٨ دختریکه از شیر پدر مادر هند (یا از مادر مادر هند) شیر بخورد خالهٔ هند میشود - پس اگر " " " " " " " "

۴٩ دختریکه از مادر پدر هند (یا از شیر پدر پدر هند) شیر بخورد عمهٔ هند میشود - پس اگر " " " " " دو زوجه عمه و برادرزاده اند

لکن در صحت ادخال برادرزاده بر عمه و خواهرزاده بر خاله اشکال شده پس در احتیاج باجازه و عدم احتیاج بطلان نکاح سه وجه است که در فرض (٣٦)

و(۴۲) سیآید وامّا در فرض (۴۸ و ۴۹) کهٔ عمّه وخالهٔ شیر زاند اجازه فعلاً ممکن نیست : (حکم النکاح فی اولاد الفحل والمرضعة)

۵۰ اگر بچهٔ زید از شیر عمرو بخورد دختر نسبی و رضاعی عمرو (مانند دختر خود زید) بر زید حرام میشود شرعاً – پس اگر بچهٔ داماد زید (بچهٔ دختر زید باشد یا نباشد) از شیر زید بخورد (چه مادر زن آن داماد مرضعه باشد چه غیر او) دختر زید حرام میشود بر داماد زید

۵۱ اگر بچهٔ زید از شیر هند بخورد دختر نسبی هند بر زید حرام میشود – پس اگر بچهٔ داماد هند (از دختر هند یا از غیر او) از شیر هند خورد دختر نسبی هند حرامست بر آن داماد

۵۲ و ۵۳ اگر بچهٔ زید از شیر عمرو بخورد فرزند نسبی ورضاعی عمرو حرام میشود بر اخوهٔ بچه که شیر خوار بقول بعضی – پس اگر برادر یا خواهر بچه که داماد زید از شیر زید خورد دختر زید حرام میشود بر آن داماد – واگر برادر یا خواهر بچه که عروس زید از شیر زید خورد آن عروس حرام میشود بر پسر زید

۵۴ و ۵۵ اگر بچهٔ زید از شیر هند خورد فرزند نسبی هند حرام میشود بر اخوهٔ بچه که شیر خوار بقول آن بعض – پس اگر برادر یا خواهر بچه که داماد هند از شیر هند بخورد دختر نسبی هند حرام میشود بر آن داماد – واگر برادر یا خواهر بچه که عروس هند از شیر هند بخورد آن عروس حرام میشود بر پسر نسبی هند

۵۶ اگر بچهٔ هند از شیر زید بخورد فرزند نسبی ورضاعی زید بمنزلهٔ فرزند هند گشته و بر هند حرام میشود بفتوای شیخ مرتضی انصاری ره – پس اگر بچهٔ عروس زید (اگر چه آن بچه از پسر زید نیست) از شیر زید خورد (اگر چه شیر از مادر پسر زید نبوده) پسر زید بر آن عروس (مادر شیرخوار) حرام میشود

۵۷ اگر بچهٔ هند از شیر بقیه بخورد پسر نسبی بقیه بمنزلهٔ فرزند هند گشته و بر هند حرام میشود بفتوای ایشان – پس اگر بچهٔ عروس هند از شیر هند بخورد پسر نسبی هند بر آن عروس (مادر شیرخوار) حرام میشود :

عموم المنزلة المعروف

در صدد بحث گفته شد که سبب حرمت نکاح محرمیت از رضاع است که بآن پیدا شود یکی از نامهای متعلق حرمت در باب خویشاوندی لکن نزد بعضی مانند محقق میرداماد و فاضل قطیفی وبعض تبعه ما ره کافی است اینکه عنوانی برضاع پیدا شود که مصداق آن در خارج یکی از محرمهای رخویشاوندی باشد پس با منقول فحل و مرضعه حرامند بر کسیکه پدر و مادر شیرخوار برادر محرم بود بعنوانی وپدر و مادر شیرخوار حرام میگردند بر کسیکه فحل و مرضعه براو بعنوانی محرم باشد وهکذا در بستگان ایشان . وآنچه از ایشان بدست آمده برخلاف مشهور در فرضهای زیر است :

۱ اگر برادر یا خواهر زوجهٔ زید از شیر زید (از این زوجه یا از زن دیگر) بخورد زن زید که شیرخوار میشود پس زید بمنزلهٔ پدر یا شوهر مادر آن زوجه گشته بر او حرام است

۲ اگر برادر یا خواهر پدر زید از شیر زوجهٔ زید بخورد زوجهٔ زید بمنزلهٔ مادر یا زن پدر زید گشته بر او حرام است

۳ اگر برادر زادهٔ زوجهٔ زید از شیر زید بخورد زید بمنزلهٔ برادر این زوجه گشته بر او حرام است (اگر مرضعه همین زوجهٔ مذکوره باشد مادر مرتضع بر پدر حرام میشود نیز که فرض (۴) است پس شماره ۳ مشتمل بر دو فرض است)

۴ اگر بچهٔ زید از شیر خواهر زید بخورد مادر بچه بمنزلهٔ خواهر زید گشته بر او حرام است .

۵ اگر خواهر زادهٔ زوجهٔ زید از شیر زید بخورد آن خواهر بمنزلهٔ زوجهٔ زید میشود و با آن خواهر زند است این زوجه بر زید حرام است بجهت جمع بین اختین (واگر مرضعه همین زوجه باشد شماره ۵ شامل فرض ۶ است)

۶ اگر بچهٔ هند و زید از شیر خواهر هند بخورد خواهر هند بمنزلهٔ زوجهٔ زید میشود " " " " " " و با آن خواهر

۷ اگر خواهر زادهٔ زید از شیر زوجهٔ زید بخورد این زوجه بمنزلهٔ خواهر زید گشته بر او حرام است (واگر برادر زادهٔ زید از شیر زوجهٔ زید بخورد باکی نیست زیرا که این زوجه بمنزلهٔ زن برادر زید میشود و زوجهٔ برادر حرام نیست ذاتاً بر برادر شوهر)

۸ اگر عم یا عمهٔ هند از شیر شوهر هند بخورد شوهر هند بمنزلهٔ جد پدری یا شوهر جدهٔ پدری هند گشته بر او حرام است .

۹ اگر خال یا خالهٔ هند از شیر شوهر هند بخورد شوهر هند بمنزلهٔ جد مادری یا شوهر جدهٔ مادری هند گشته بر او حرام است .

۱۰ اگر عم یا عمهٔ زید از زوجهٔ زید شیر بخورد این زوجه بمنزلهٔ جدهٔ پدری یا زن جد پدری زید گشته بر او حرام است .

۱۱ اگر خال یا خالهٔ زید از زوجهٔ زید شیر بخورد این زوجه بمنزلهٔ جدهٔ مادری یا زن جد مادری زید گشته بر او حرام است

۱۲ و ۱۳ اگر بچهٔ عم یا بچهٔ خال زوجهٔ زید از شیر زید بخورد زید بمنزلهٔ عم یا خال این زوجه گشته بر او حرام است

۱۴ و ۱۵ اگر بچهٔ عمه یا بچهٔ خالهٔ زید از زوجهٔ زید شیر بخورد این زوجه بمنزلهٔ عمه یا خالهٔ زید گشته بر او حرام است

۱۶ اگر نوادهٔ هند از شیر شوهر هند بخورد هند بمنزلهٔ مادر یا مادر زن این شوهر گشته بر او حرام است .

۱۷ اگر نوادهٔ زید از شیر زوجهٔ زید بخورد این زوجه بمنزلهٔ دختر یا عروس زید گشته بر او حرام است – (واز ملاحظهٔ حکم ۱۶ و ۱۷ ظاهر میشود که طفلیکه نوادهٔ زید یا هند است واز زوجهٔ دیگر زید از شیر زید بخورد هند واین مرضعه هر دو بر زید حرام است)

۱۸ اگر بچهٔ زید از شیر دختر دیگر زید (رضیعهٔ دختر زید یا نه) بخورد این دختر بمنزلهٔ مادر یا مادر زن زید گشته بر او حرام است

۱۹ اگر بچهٔ عمرو از شیر زید بخورد عروس (یعنی زن پسر نسبی عمرو) زید بمنزلهٔ عروس عمرو گشته بر او حرام است

۲۰ اگر بچهٔ عمرو از شیر هند بخورد عروس (یعنی زن پسر نسبی) هند بمنزلهٔ عروس عمرو گشته بر او حرام است

بدانکه نزد مشهور علماء ره عموم منزله صحیح نیست و در این بحث فرض قائل بعدم حرمت هستند وایضاً فرض ۵۵ و ۵۷ بلکه ۵۲ و ۵۳ و ۵۴ و ۵۵ نظر بفتوای شیخنا المرتضی ره وعلماء این عصر از جهت احتیاط در آن ردیف آورده شده :

برای اینکه مقصود زودتر بدست بیاید آن پنجاه و هفت فرض در صفحهٔ مقابل بر سه قسمت شده و هر قسمتی دو ستون دارد در ستون اول فرض شده و در ستون دوم بحکم و شمارهٔ آن اشاره دارد (هرجا مقید بنسبی نیست اعم است از نسبی و رضاعی)

(حاشیه:) وهو المراد من قولهم لا ینکح ابو المرتضع فی اولاد صاحب اللبن ولادة و رضاعاً ولا فی اولاد المرضعة ولادة تبعاً للنص خلافاً للشیخ ره فی ... والقاضی ره و احتاط فیه المحقق الثانی ره منه

(حاشیه:) وهو القول بحرمة اولاد ابی المرتضع علی اولاد الفحل والمرضعة کما عن ... ره وقواه شیخنا المرتضی الانصاری ره فی مسئلة ۱۲ و ۲۸ من الرسالة منه

(حاشیه:) فانه ره اختار حرمة ام المرتضع علی اولاد المرضعة والفحل فی مسئلة ۱۸ و ۲۶ من رسالة منه

(حاشیه:) هذا مبنیه ما حکی عن الشیخ ره فی ... وعن ... ره ایضاً من حرمة اخوة المرتضع علی الفحل واحتاط فیه المحقق الثانی منه

(حاشیه:) آنان مادری نقط بمنزلهٔ زوجهٔ زوج مادر زید میشود پس حرام نیست منه

(حاشیه:) هذا لازم حرمة اخوة المرتضع علی الفحل ایضاً التی حکیت عن الشیخ ره وغیره منه هذا دلیل اخوة المرتضع

(حاشیه:) هذا ما حکی عن الشیخ ره فی ... وعن ابن ادریس ره ... والایضاح ... من حرمة ام المرتضع علی الفحل وعن بعضهم التعبیر بجدة المرتضع منه

(حاشیه:) کما عن ... ایضاً القول بحرمة ام المرتضعة علی ابی المرتضع منه

شیرخوار . از شیر زید.	حکم آن در فرض شمارهٔ		شیرخوار . از شیر هند.	حکم آن در فرض شمارهٔ	
داماد زید	حرام بر دختر زید	۳	زوج هند	حرام بر هند	۲
عروس زید	حرام بر پسر زید	۴	داماد هند	حرام بر دختر نسبی هند	۱۳
داماد پسر زید	حرام بر دختر پسر زید	۵	عروس هند	حرام بر پسر نسبی هند	۱۴
داماد دختر زید	حرام بر دختر دختر زید	۶	داماد پسر نسبی هند	حرام بر دختر پسر نسبی هند	۱۵
عروس پسر زید	حرام بر پسر پسر زید	۷	داماد دختر نسبی هند	حرام بر دختر دختر نسبی هند	۱۶
عروس دختر زید	حرام بر پسر دختر زید	۸	عروس دختر نسبی هند	حرام بر پسر دختر نسبی هند	۱۷
داماد کسیکه از شیر زید خورده	حرام بر دختر آن شیرخوار ۹ و ۱۱		عروس پسر نسبی هند	حرام بر پسر پسر نسبی هند	۱۸
عروس کسیکه از شیر زید خورده	حرام بر پسر آن شیرخوار ۱۰ و ۱۲		پدر زن پسر نسبی هند	دختر شیرخوار حرام بر پسر نسبی هند	۱۹
زوجهٔ پدر زید	حرام بر پدر زید	۲۳	پدر شوهر دختر نسبی هند	پسر شیرخوار حرام بر دختر نسبی هند	۲۰
زوج مادر زید	حرام بر مادر زید	۲۴	مادر زن پسر نسبی هند	دختر شیرخوار حرام بر پسر نسبی هند	۲۱
زوجهٔ برادر زید	حرام بر برادر زید	۲۷	مادر شوهر دختر نسبی هند	پسر شیرخوار حرام بر دختر نسبی هند	۲۲
زوج خواهر زید	حرام بر خواهر زید	۲۸	زوجهٔ پدر هند	حرام بر پدر هند	۲۵
زوجهٔ عم زید	حرام بر عم زید	۳۱	زوج مادر هند	حرام بر مادر هند	۲۶
زوجهٔ خال زید	حرام بر خال زید	۳۲	زوجهٔ برادر هند	حرام بر برادر هند	۲۹
زوج عمهٔ زید	حرام بر عمهٔ زید	۳۳	زوج خواهر هند	حرام بر خواهر هند	۳۰
زوج خالهٔ زید	حرام بر خالهٔ زید	۳۴	زوجهٔ عم هند	حرام بر عم هند	۳۵
زوج اُمّ وَلَد زید از پستان اُمّ وَلَد	اُمّ ولد حرام بر مولی و زوجش	۳۹	زوجهٔ خال هند	حرام بر خال هند	۳۶
زوج امّ ولد زید از پستان زوجهٔ زید	اُمّ ولد حرام بر مولی و زوجش	۴۰	زوج عمهٔ هند	حرام بر عمهٔ هند	۳۷
فرزند داماد زید	دختر زید حرام بر آن داماد	۵۰	زوج خالهٔ هند	حرام بر خالهٔ هند	۳۸
برادر یا خواهر بچهٔ داماد زید	دختر زید حرام بر آن داماد	۵۲	فرزند داماد هند	دختر نسبی هند حرام بر آن داماد	۵۱
برادر یا خواهر بچهٔ عروس زید	پسر زید حرام بر آن عروس	۵۳	برادر یا خواهر پدری داماد هند	دختر نسبی هند حرام بر آن داماد	۵۴
فرزند عروس زید	پسر زید حرام بر آن عروس	۵۶	برادر یا خواهر پدری عروس هند	پسر نسبی هند حرام بر آن عروس	۵۵
رجوع بعموم منزله موقوفست بر مدلشنا	شیرخوار زوجهٔ زید است		فرزند عروس هند	پسر نسبی هند حرام بر آن عروس	۵۷

شیر دهنده یکی از زنهای زیر	حکم آن در فرض	شمارهٔ
زوجهٔ دیگر زید از شیر خود زید	شیرخوار و شیرده یعنی هر دو زوجه حرام بر زید ۱ و	۴۱
زوجهٔ مدخولهٔ زید از شیر غیر زید	زوجهٔ شیرخوار و زوجهٔ شیرده هر دو حرام بر زید	۴۱
زوجهٔ غیر مدخولهٔ زید از شیر غیر زید	زوجهٔ شیرده هند حرام بر زید و نکاح شیرخوار فاسد	۴۱
دختر زوجهٔ مدخولهٔ زید	زوجهٔ شیرخوار و زوجهٔ مدخوله هر دو حرام بر زید	۴۲
دختر زوجهٔ غیر مدخولهٔ زید	زوجهٔ غیر مدخوله حرام بر زید و نکاح شیرخوار فاسد	۴۲
عروس زوجهٔ مدخولهٔ زید از شیر پسر این زوجه	زوجهٔ مدخوله و شیرخوار هر دو حرام بر زید	۴۳
عروس زوجهٔ غیر مدخولهٔ زید از شیر پسر این زوجه	زوجهٔ غیر مدخوله حرام بر زید و نکاح شیرخوار فاسد	۴۳
مادر نسبی زوجهٔ دیگر زید	جمع بین دو خواهر شده نکاح شیرخوار فاسد	۴۴
زوجهٔ پدر زن دیگر زید از شیر این پدر	جمع بین دو خواهر شده نکاح شیرخوار فاسد	۴۵
زن برادر زوجهٔ دیگر زید (از شیر آن برادر زوجه)	جمع بین عمه و برادر زاده میشود	۴۶
مادر پدر زوجهٔ دیگر زید یا زوجهٔ جد پدری این زوجه از شیر یکی	جمع بین عمه و برادر زاده میشود	۴۹
خواهر زوجهٔ دیگر زید (نسبی)	جمع بین خاله و خواهر زاده میشود	۴۷
مادر مادر زوجهٔ دیگر زید یا زوجهٔ جد مادری این زوجه از شیر یکی	جمع بین خاله و خواهر زاده میشود	۴۸

بحمدالله در ۱۳ ذی الحجة الحرام سنهٔ ۱۳۵۷ این بنده جلال الدین رضا قاضی طهرانی عفی عنه احکام رضاع را برای استحضار خود استخراج نمودم و فروع ... [illegible] ... سنهٔ ۱۳۶۴ ...

من كلام امير المؤمنين علي بن ابيطالب عليه الصلوة والسلام على مارواه الآمدي في غرر الحكم . من المبدوات بانّ . انّ الامور اذا
تتابعت اعتبر آخرها باولها . انّ التقوى عصمة لك في حياتك وزلفى لك بعد مماتك . انّ احسن الزيّ ما خلطك بالناس و
جملك بينهم وكف عنك السنتهم . انّ بذوي العقول من الحاجة الى الادب كما يظماء الزرع الى المطر . انّ كرم الله سبحانه لاينقض
حكمته فلذلك لا تقع الاجابة في كل دعوة . انّ طاعة النفس ومتابعة اهويتها اسّ كل محنة وراس كل غواية . انّ المؤمن ينبغي ان
يستحيي اذا مضى له عمل في غير ما عقد عليه ايمانه . انّ انفاسك من اجزاء عمرك فلا تفنها الا في طاعة تزلفك . انّ ذهاب الذاهبين
لعبرة للقوم المتخلفين . انّ الله سبحانه يحب كل سمح اليدين حر الدين . انّ جد الدنيا هزل وعزها ذل وعلوها سفل . انّ اليوم
عمل ولا حساب وغداً حساب ولا عمل . انّ هذه القلوب اوعية فخيرها اوعاها للخير . انّ ولي محمد صلى الله عليه وآله وسلم من
اطاع الله وان بعدت لحمته . انّ عدو محمد صلى الله عليه وآله من عصى الله وان قربت قرابته . انّ من شيء على ظهر الارض لصائر
الى بطنها . انّ حلم الله سبحانه عنك على المعاصي جرّاك وبحلمه تمسك اغراك . انّ من فضل الرجل ان ينصف من لم ينصفه ويحسن
الى من اساء اليه . انّ كلام الحكيم اذا كان صواباً كان دواءً واذا كان خطاء كان داءً . انّ اهل الجنة ليتراءون منازل شيعتنا
كما يتراءى الرجل منكم الكواكب في افق السماء . انّ الدنيا لمفسدة الدين ومسلبة اليقين وانها لراس الفتن واصل المحن . انّ الله
تعالى يدخل بحسن النية وصالح السريرة من يشاء من عباده الجنة . انّ هذه القلوب تمل كما تمل الابدان فابتغوا لها طرائف الحكم
انّ افضل الخير ثواباً صدقة السر وبر الوالدين وصلة الرحم . انّ امرنا صعب مستصعب لا يحمله الا عبد امتحن الله قلبه للايمان ر
لا يعي حديثنا الا صدور امينة و احلام رزينة . انّ الله تعالى اطلع الى الارض فاختارنا واختار لنا شيعة ينصروننا ويفرحون بفرحنا
ويحزنون لحزننا ويبذلون انفسهم واموالهم فينا فاولئك منا والينا وهم معنا في الجنان . وسمع عليه السلام رجلاً يقول انّا
لله وانّا اليه راجعون فقال ع انّ قولنا انّا لله اقرار على انفسنا بالملك وقولنا وانّا اليه راجعون اقرار على انفسنا بالهلاك . انّ لله
سبحانه ملكاً ينادي في كل يوم يا اهل الدنيا لدوا للموت وابنوا للخراب واجمعوا للذهاب . انّ اخسر الناس صفقة واخيبهم
سعياً رجل اخلق بدنه في طلب آماله ولم تساعده المقادير على ارادته فخرج من الدنيا بحسراته وقدم على الآخرة بتبعاته . انّ الناس
بصالح الادب احوج منهم الى الفضة والذهب . انّ اكرم الموت القتل والذي نفسي بيده لالف ضربة بالسيف اهون من ميتة على الفراش
انّ مالك لا يغني جميع الناس فاخصص به اهل الحق . انّ افضل اخلاق الرجال الحلم . انّ الفحش والتفحش ليسا من خلائق الاسلام . انّ من
العبادة لين الكلام وافشاء السلام . انّ منع المقتصد احسن من عطاء المبذر . انّ رواة العلم كثيرة ورعاته قليلة . انّ بطن الارض ميت
وظهرها سقيم . انّ لسانك يقتضيك ما عودته . انّ طباعك تدعوك الى ما الفته . انّ النفس لجوهرة ثمينة من صانها رفعها ومن
ابتذلها وضعها . انّ الكف عند حيرة الضلال خير من ركوب الاهوال . انّ قدر السؤال اكثر من قيمة النوال فلا تستكثروا ما اعطيتموه
فانه لن يوازي قدر السؤال . انّ المرء على ما قدم قادم وعلى ما خلف نادم . انّ الله سبحانه ابى ان يجعل ارزاق عباده المؤمنين
الا من حيث لا يحتسبون . انّ الله سبحانه فرض في اموال الاغنياء اقوات الفقراء فما جاع فقير الا بما منع غني والله سائلهم عن ذلك

مخفی نماند کتاب مستطاب مصباح الفقیه که حاوی چهار کتاب میباشد
خمس زکاة صوم رهن
بهمت کتابفروشی مصطفوی قم
مقابله وافست
گردید

